

Mimesis, Widerstand, Subversion.

Bettina von Arnims Briefroman
Die Günderode
als Ansatz diskursiver Entgrenzung

Marco Schmitt

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

Submitted in fulfillment of the requirement for the M.A. degree in the Faculty of Arts.

Abstract

Marco Schmitt
Department of German
University of Cape Town
Private Bag
Rondebosch 7700
Republic of South Africa

Title: *Mimesis, Widerstand, Subversion. Bettina von Arnims Briefroman Die Günderode als Ansatz diskursiver Entgrenzung*

Bettina von Arnims novel *Die Günderode* was written during the period of early German romanticism. The novel consists of an exchange of letters between the literary figure *Bettine* and an opposite, *Günderode*. This exchange takes place in the light of the philosophical discourse of German idealism, mainly represented by Johann Gottlieb Fichte, which excludes women as independent subjects. The novel reveals Bettine's dissatisfaction about her exclusion as a woman within the discourse of idealism. As Bettine realizes her non-representation in the existing discourse of her time she develops distinct writing techniques in order to discover her own subjectivity. She comes to the conclusion, however, that as a woman she can

neither be represented in the prevailing discourse nor in another alternative "female" discourse.

Using the feminist theoretical framework of Luce Irigaray, in particular her book *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, the author investigates the discursive nature of German idealism and comes to the conclusion that it is essentially a male discourse. The author then analyses Bettine's attempts to liberate herself from male discourse using Irigaray.

The author concludes that Bettine's writing technique corresponds to a great extent with the concepts formulated by Irigaray. While Bettine is able to undermine and subvert male discourse, she is aware that she cannot establish a new alternative discourse in which her subjectivity is fully represented.

Mein Dank gilt Dr. John Noyes f r seine unerm dliche Betreuung und seine n tzlichen Verbesserungsvorschläge;

Brigitte Selzer und Professor Peter Horn für ihre konstruktive Kritik und schließlich:

Carsten Knoch, ohne dessen technische Hilfe diese Arbeit nicht annähernd so reibungslos entstanden wäre.

Der Abgrund der vermoderten Geschichte unter mir, der unerreichbare Sternenhimmel über mir - und nachts Gedanken, die mir den Kopf zerbrechen.

Bettine

Inhalt

| | |
|--|-----------|
| Einleitung | 9 |
| KAPITEL I: Bettine im zeitgenössischen Rahmen | 13 |
| 1.1 Der philosophische Rahmen der Epoche | |
| Qualitative Änderung des herrschenden Diskurs im Übergang von Kant zu Fichte | 14 |
| 1.2 Der Frühkapitalismus als qualitativ neue diskursive Phase | 21 |
| 1.3 Kants Diktum des Geschlechterkampfes als vorkapitalistische Rede von der Frau | 22 |
| 1.4 Ich-Philosophie | 25 |
| 1.4.1 Freiheit des Ichs als elitäres Konstrukt | 27 |
| 1.4.2 Narzißmus | 29 |
| 1.4.3 Die Frage nach dem Ursprung | 30 |
| 1.4.4 Frauen in der Empirie Weibliches Begehren als Alptraum des Fichteschen Subjekts | 32 |
| 1.4.4.1 Exkurs | |
| Sinnlichkeit als Gefahr für das Ich | 33 |
| 1.4.5 Die Ökonomie des männlichen Ichs | |
| Wuchern und Fressen bei Fichte und Novalis | 35 |

| | |
|---|-----|
| 1.4.6 Der Kompromiß | |
| Weibliches Begehren als leidendes Prinzip | 36 |
| 1.5 Die schreibende Frau und die Philosophie | 38 |
| 1.5.1 Das hermetische Zölibat der Philosophen | 44 |
| 1.6 Die leblose Trockenheit der herrschenden Philosophie | 49 |
| | |
| KAPITEL II: Der Diskurs als männlicher Diskurs | 63 |
| 2.1 Der Freudsche Diskurs als männliches Repr sentati- | |
| onssystem der Indifferenz | 64 |
| 2.2 Das Anatomische am Diskurs | 69 |
| 2.3 Die Mimesis als Emanzipationsansatz | 84 |
| | |
| KAPITEL III: Bettines Weigerung: Strategien | 95 |
| 3.1 Das Sprechen der Frau | 96 |
| 3.2 Oben - Unten - Dialektik: Die Geste Bettines | 106 |
| 3.3 Das Schreiben der Frau | 114 |
| 3.4 Ich-Du-Dialektik | 131 |
| 3.5 Die suchende Frau in der Schwebe | |
| Schwebereligion | 148 |
| 3.5.1 Der Rekurs auf die Religion | 149 |
| Schlußbemerkung | 163 |
| Literaturverzeichnis | 166 |

Einleitung

Diese Arbeit stellt den Versuch dar, Bettina von Arnims Briefroman *Die Günderode* im Kontext der zeitgenössischen Philosophie, wie auch im Hinblick auf den modernen französischen Feminismus zu lesen. Die Philosophien Kants und Fichte stehen dabei im Vordergrund; nicht nur, weil sie die Epoche zur Zeit der Entstehung des Briefromans entscheidend beeinflussten und von Bettina von Arnim nachweisbar rezipiert wurden, sondern auch ihrer philosophischen Innovation wegen. Gesteht Kant der Frau philosophisch noch ein Maß an Autonomie und Subjektivität zu, liquidiert die narzi stische Ich-Konzeption Fichtes das Konzept des "Weiblichen" völlig. Die Frau wird diskursiv ausgegrenzt, und dasjenige, was nicht völlig ausgeschlossen werden kann, dem herrschenden Diskurs angeglichen. Baum und Brander (1984) zeigen deutlich, wie das Ich bei Fichte in seiner absoluten Selbstbezüglichkeit ein mögliches "Weibliches", was sich nicht gewaltsam diskursiv vereinnahmen lässt, ausgrenzt. Die Reaktion der Romanfiguren Bettine (im Gegensatz zur realen Bettina von Arnim) und G n-

derode auf die philosophischen Verhältnisse ihre Zeit sind Hauptgegenstand dieser Arbeit. Duden (1977), sowie Gn g und Möhrmann (1985) machen auf die real-historischen Umstände der Frau zur Zeit der Entstehung des Romans aufmerksam. Formelle Bildung war ein Privileg, das nur wenigen Frauen zuteil wurde, und selbst dann, wenn sie erfolgte, oft vergleichbar unzulänglich. Zusätzliche Schwierigkeiten stellten die Wahl eines geeigneten Schreibmediums dar, wobei der Brief der erste Schritt weiblicher literarischer Produktion war.

Die Frage der "Weiblichkeit" und des "feministischen" Gehaltes eines Werkes ist äußerst komplex. Cixous (1976b) bemerkt in diesem Zusammenhang:

Unmöglich, gegenwärtig eine weibliche Praxis des Schreibens zu definieren. Eine Unmöglichkeit, die dauern wird, denn man wird diese Praxis nie theoretisieren können, sie einschließen, sie kodifizieren, was nicht bedeutet, sie existiere nicht.(142)

In diesem Sinne wurde vermieden, den Briefroman als "weiblichen" Emanzipationsansatz zu interpretieren. Das Konzept des "Weiblichen" selbst ist problematisch, da es oftmals

durch am "Männlichen" gemessene Theorien festgelegt wird, wie Freud deutlich zeigt. Irigaray (1980) verdeutlicht die Notwendigkeit eines Verfahrens, "Weiblichkeit" als Prozeß, als Bewegung innerhalb mehrerer Diskurse zu begreifen, anstatt es durch rigide Theorien festzulegen. Weigel (1985) bemerkt:

Es ist das Dilemma ideologiekritischer Verfahren, insoweit sie - um das, was sie kritisieren, als falsch, bzw. ideologisch qualifizieren zu können - einen eigenen Ort brauchen, von dem aus diese Aussage möglich ist, und insofern dieser eigene Ort als Position der Wahrheit gesetzt ist. (110)

Um dem angedeuteten Dilemma aus dem Weg zu gehen und nicht wieder in den Gestus zu verfallen, von einer willkürlich definierten theoretischen Warte "Weiblichkeit" an sich, wie auch den "weiblichen" Gehalt des Briefromans zu bestimmen, hat es sich diese Arbeit zur Aufgabe gemacht, den herrschenden Diskurs der Zeit als männlichen zu entlarven und Bettines Verfahren zu analysieren, sich diesem Diskurs zu widersetzen, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Aus diesem Grunde fiel die Wahl des "theoretischen Gerüsts", insofern davon in diesem Zusammenhang überhaupt gesprochen werden kann, auf Luce Irigarays Werk *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Bettines Strategie, ihr Nichterscheinen im ihr unzugänglichen männlichen Diskurs zu durchlaufen und damit sichtbar zu machen, daß dieser der Frau uneigen ist, ohne aber gleichzeitig

Thesen zu einem möglichen alternativen weiblichen "Diskurs" zu postulieren, kommt den Ausführungen Irigarays nahe.

Mit anderen Worten, es gilt nicht, eine neue Theorie auszuarbeiten, deren Subjekt und Objekt die Frau wäre, sondern, der theoretischen Maschine selbst Einhalt zu gebieten, ihren Anspruch auf Produktion einer viel zu eindeutigen Wahrheit und eines viel zu eindeutigen Sinns zu suspendieren. [...] Daß sie [die Frauen M.S] die Frage nicht in der Form: "Was ist die Frau? stellen. Sondern daß sie - die Weise interpretierend-wiederholend, in welcher im Inneren des Diskurses das Weibliche sich determiniert findet: als Mangel, als Fehlen, oder als Mime und verkehrte Wiedergabe des Subjekts - kundtun, daß dieser Logik gegenüber von Seiten des Weiblichen ein verr ckender Exzeß möglich ist. (Irigaray 1983:80)

Die Schreibweise Bettines läuft darauf hinaus, die Kenntnis der eigenen Nichtrepr sentation umzusetzen in ein Verfahren, ihr 'Ich' sowohl innerhalb des bestehenden männlichen Diskurses, als auch im Au erdiskursiven, im 'ver-rückenden Exzeß', im Tanz, wie Kittler (1980) feststellt, im Gleiten unter die Signifikation, im Entschweben zu suchen.

KAPITEL I

Bettine im zeitgenössischen Rahmen

Die schreibende, gebildete Frau der Romantik innerhalb des sich wandelnden philosophischen Diskurses

Dein *Schelling* und Dein *Fichte* und
Dein *Kant* sind mir ganz unmögliche
Kerle.

Bettine

1.1 Der philosophische Rahmen der Epoche: Qualitative Änderung des herrschenden Diskurses im Übergang von Kant zu Fichte

Um sich adäquat den Schriften Bettina von Arnims anzunähern, soll vom zeitgemäßen Stand des philosophischen Diskurses ausgegangen werden, der als solcher den Rahmen einer Beurteilung der von Arnimschen Schriften absteckt. Es erscheint daher unabdingbar, die diskursiven Rahmenbedingungen, in denen der Briefroman verankert ist, ausführlich darzulegen, da diese den Ausgangspunkt eines Vergleichs mit moderner feministischer Theorie bilden. Im Verlauf dieser Arbeit sollen strukturelle Parallelen zwischen dem herrschenden Diskurs zur Zeit des Briefromans und den Analysen des modernen französischen Feminismus (in diesem Kontext verkörpert durch Luce Irigaray) bezüglich des modernen männlichen Diskurses anschaulich zu machen, nicht zuletzt um die Relevanz fr hromantischer weiblicher literarischer Texte für die Moderne zu unterstreichen.

Mit dem Übergang vom Rationalismus Kants zum Idealismus Fichtes findet in der deutschen Philosophie auch eine gravierende Veränderung in Hinsicht auf den philosophischen Status der Frau statt. Innerhalb des philosophischen Diskurses wandelt sich die Funktion der Frau von einer, als Pedant des Mannes Subjektstatus innehabenden zur subjektlos willkürlich besetzbaren "Leerstelle". Dieser Wandel, der aus der Perspektive einer "emanzipationsbestrebten" schreibenden Frau regressiv ist, verdient genaue Beachtung, da er, wie noch zu zeigen ist, sich auf die literarische Produktion der Frau im allgemeinen und Bettina von Arnim im besonderen nachhaltig auswirkt.

Nur wenigen Frauen war der Zugang zu formeller Bildung möglich in einem Kontext, in dem die herrschende Philosophie noch ganz unbedarft Wert und Nutzen weiblicher Bildung, bzw. die mögliche Anteilnahme am herrschenden Diskurs überhaupt debattierte. In diesem Zusammenhang ist der Textkorpus Bettina von Arnims zu sehen und zu beurteilen. Die sich mit den diskursiven Tendenzen der Zeit auseinandersetzen- de Frau stellt die schiere Ausnahme dar, und Zitate wie das folgende weisen eine gewisse Hilflosigkeit im Umgang mit dem philosophischen Korpus der Zeit auf.

Die philosophischen Ausdrücke Absolutismus, Dualismus, höchste Potenz usw., mit denen Du in deinen Fieberphantasien spieltest, zeugten wider mich. Ich habe mir fest vorgenommen, diesen Winter nur solche Dinge mit Dir zu treiben, die Dir recht von Herzen zusagen. - Ich bin zwar nicht so ganz allein an diesem Mißgriff schuld, andre, denen ich vertraue, die, wie mir schien, nicht mit Unrecht Dir philosophischen Sinn zusprechen, meinten, er müsse entwickelt werden, ich folgte unschuldig diesen Weisungen und nahm Deinen Widerspruch für die gewohnte Unbequemheit, Dich etwas Ernstem zu fügen. Der *Hohenfeld* sagte mir, *Ebel* erzähle, Du habest aus  berreiztem Widerwillen gegen die Philosophie starkes Erbrechen gehabt, daraus sich ein galliges Nervenfieber gebildet habe; er warnte mich und sagte, Du seiest ein unbedeutendes Mädchen und kein philosophischer Kopf, der Deine könne zwar übermütig und überspannt, weiser aber nicht werden usw. (G:267)

Obiger Auszug aus einem Brief an die Bettine ist geradezu charakteristisch für den ganzen Briefroman. Er wäre wenig beachtenswert, wenn er nicht auch die Lage der bürgerlichen Frau des frühen 19. Jahrhunderts treffend widerspiegelte. Sie ist diskursiv aus der herrschenden Ordnung ausgeschlossen und kann so nicht am Diskurs, an den philosophischen Debatten der Zeit teilnehmen. Doch liegt dieser Um-

stand nicht an den 'biologischen' Unzulänglichkeiten der Frau, die der Diskurs ihr auch hier zulegt: ' [...] Du seiest ein unbedeutendes Mädchen und kein philosophischer Kopf, der Deine könne zwar übermütig und überspannt, weiser aber nicht werden [...] '. Vielmehr dient die Prämisse der weiblichen 'Begrenztheit' dem Zwecke, der Frau den Zugang zu höherer Bildung zu verwehren. Im Rahmen der europäischen gesellschaftlichen Entwicklung kam der Frau im frühen 19. Jahrhundert noch keine relevante gesellschaftliche Rolle außerhalb der häuslichen Domäne zu, eingeschlossen die Mitwirkung an der Philosophie der Zeit. Andererseits sieht der herrschende Diskurs doch Gründe für eine begrenzte Teilnahme der Frau in gewissen Teilbereichen gegeben, muß doch zumindest der männliche Nachwuchs, zu dessen Sozialisation die Frau auch beiträgt, in seiner Erziehung gesichert sein.

Die Philosophie macht es sich zur Aufgabe, den Statuswandel der Frau erkenntnistheoretisch zu erfassen, zu formulieren und als Diskurs einer neuen 'Weiblichkeit' festzulegen. Es sei nicht vergessen, daß das Prinzip der Gegenseitigkeit, wie es , was noch zu zeigen ist, von Kant postuliert wird, im Verhältnis der Geschlechter zu Ende des 18. Jahrhunderts ein radikal

neues war. Gegenseitigkeit bedingt hier keine Gleichberechtigung der Frau, sondern, wie noch zu zeigen ist, eine subtile Form der Unterdrückung. Während Kant im Bestreben nach der Subordinierung der Frau ihr doch zumindest durch "Gegenseitigkeit" Subjektstatus zukommen lässt, tendiert der zeitlich darauffolgende philosophische Korpus von Fichte zur völligen Eliminierung des Konzeptes des Weiblichen. Dieser Übergang von einem Gedankensystem zum anderen soll Schwerpunkt des ersten Kapitels sein.

Aber Gott bewahre uns vor einer Gehülfen ohne alle Bildung. Es ist für einen gebildeten Mann keine größere Strafe und Pein auf Gottes Erdboden, als [...] ein Klotz von Weibe.

warnte ja schon Pockels (1802:322), stellvertretend für eine Anzahl anderer 'Geschlechtertheoretiker' vor völlig 'natürlichen', ungebildeten Frauen. Der Diskurs verwickelt sich aus dieser Notwendigkeit einer minimalen Partizipation der Frau zwecks Sicherung des Fortbestands der herrschenden 'Kultur' in schwere Widersprüche. Zum einen besteht die Forderung nach, wenn auch begrenzter, weiblicher 'Bildung', also Anteilnahme der Frau am Diskurs, zum anderen die latente Angst vor übermäßiger Bildung oder gar diskursiver Parität. Daß die Frau, als Objekt des Diskurses, aus dieser

Debatte natürlich ausgeschlossen, sich dennoch mit der Problematik befaßte, dokumentiert der Briefroman.

Die Romanfigur Karoline gesteht ein, daß die Beschäftigung mit der männlichen Domäne Philosophie, mit 'Absolutismus, Dualismus, höchste Potenz' ihr 'zuwiderzeugten', mit ihrer Natur, wie sie sie empfindet, nicht vereinbar sei. Auch führt sie an, aus dritter Hand, Bettine habe beim Umgang mit dem Philosophischen körperliche Gegenreaktionen gezeigt, bis hin zu starkem Erbrechen und galligem Nervenfieber. Das Fazit der Debatte der Männer ist zweideutig: Es schwankt zwischen: '[...] andre, denen ich vertraue, die, wie mir schien, nicht mit Unrecht dir viel philosophischen Sinn zusprechen, meinten, er müsse entwickelt werden, [...]' und der lapidaren Feststellung, '[...] , Du seiest ein unbedeutendes Mädchen und kein philosophischer Kopf, der Deine könne zwar übermütig und überspannt, weiser aber nicht werden [...]'. Der Diskurs läßt letztendlich die Frage nach der Bildung der Frau, nach der Teilnahmef higkeit der Frau offen. Ungeachtet dessen greift der Briefroman die Debatte auf und formuliert seine eigenen Ansätze. Die grundlegende Frage im Zusammenhang mit der Bildung der Frau dreht sich nicht um das Niveau, sondern um den Sinn, vom Nutzen, den eine Frau durch ihre Anteilnahme

an den bestehenden Diskursen hat. Es stellt sich die Frage, ob die Frau, aus der diskursiven Ordnung ausgeschlossen, überhaupt erstreben sollte, an ihr teilnehmen zu wollen.

Es liegt nahe anzunehmen, die relativ privilegierte gesellschaftliche Position oben erwähnter Frauen gewährte ihnen eben doch die Möglichkeit einer zumindest ansatzweisen, ihr am Diskurs der Zeit teilnahmeberechtigende Emanzipation. Es wird dabei oft vergessen, daß die aufkommenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland jedoch den Männern die Verfeinerung bisheriger Beherrschungsformen ermöglichen; bis hin zu einer Subtilität, die alle vorherigen Beherrschungsmechanismen als geradezu einfältig erscheinen lassen. Es sei dabei nicht vergessen, daß in der europäischen Geschichte begüterte und mächtige Frauen schon immer bevorzugtes Ziel männlicher Beherrschungsversuche waren. Besonders im Mittelalter, aber noch bis ins späte 18. Jahrhundert wurden materiell unabhängige Frauen mit beängstigender Regelmäßigkeit als Hexen verfolgt und verbrannt, schreibt z.B. der französische Historiker Jean Delumeau (1985, 526 - 536).

1.2 Der Frühkapitalismus als qualitativ neue diskursive Phase

Mit den kapitalistischen Produktionsformen kristallisiert sich langsam eine Arbeitsteilung in der Warenproduktion heraus. War die vorkapitalistische Warenproduktion noch Sache der Familie, so setzt sich im Frühkapitalismus zunehmend die Trennung von Heim und Arbeitsstätte durch. Arbeit wird immer häufiger zur Lohnarbeit. Diese erfordert die verstärkte Rollenverteilung in der Familie, wobei es dem Manne vorbehalten bleibt, außerhalb des engen Familienkreises für den gewichtigeren Teil des Einkommens zu sorgen. Dies ist vor allem in der Schicht des Bildungsbürgertums der Fall. Während in der Arbeiterschaft der Mann immer mehr durch billigere Frauen und Kinder in den Fabriken ersetzt wird, haben die Frauen der Rechtsgelehrten, Hauslehrer und Beamten keine reelle Funktion in der Sphäre der Arbeit. Die Frau in einer vorkapitalistischen Produktionsform wie dem Zunftwesen dagegen war zwar dem Manne formell untergeordnet, verrichtete aber in der häuslichen Produktion keine geschlechtsspezifische Arbeit. Sie bedurfte deshalb auch keiner spezifischen psychischen Zurichtung, die sie für bestimmte Funktionen verwendbar machte.

"Diese wechselseitige Erwartungshaltung, in der sich Mann und Frau als Arbeitstiere wertsch tzten, die nur gemeinsam ihren Lebensunterhalt sichern können [...], " (Duden 1977:131) erfährt einen inneren Wandel mit dem aufkommenden Bildungsbürgertum, das in der Frau mehr als ein bloß physisches Arbeitstier sehen muß, um dem Konzept der gegenseitigen Unterstützung gerecht zu werden.

1.3 Kants Diktum des Geschlechterkamps als vorkapitalistische Rede von der Frau

Kant geht in seiner 'Anthropologie in pragmatischer Sicht' vom Kampf der Geschlechter in der Ehe aus. Er spricht von der Ehe als

Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. (Kant 1868a: 76)

Zunächst einmal konstruiert Kant eine Gleichheit der Ehepartner, die er aber an Eigentum, und zwar dem Besitz von 'Geschlechtseigenschaften' festmacht.

[...] das Verhältniss der Verehelichten (ist) ein Verhältniss der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen [...] als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugnis haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben. (Kant 1868a:77f)

Kants Beharren auf Vertraglichkeit, einer gesetzlichen, normativen Regelung der Geschlechterbeziehung schließt zumindest formelle Gleichheit zwischen den Geschlechtern voraus. Die Ehe ist das Feld eines Hegemoniekampfs, der zwischen den Geschlechtern geführt wird und der per Vertrag auf ein erträgliches Maß an Reibung gemildert wird.

Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreffen zweier Personen nicht hinreichend; ein Theil musste dem andern unterworfen und wechselseitig einer dem andern irgend worin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank. Ein Theil muss im Fortgange der Cultur auf heterogene Art überlegen sein; der Mann dem Weibe durch sein körperliches Vermögen und seinen Muth, das Weib aber dem Manne durch ihre Naturgabe, sich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeistern; da hingegen im noch uncivilisirten Zustande die

Ueberlegenheit blos auf der Seite des Mannes ist. (Kant 1868b:626)

Auch wenn Kant jetzt die vorherig postulierte Gleichheit klar widerruft vermeidet er es, die eindeutige Unterlegenheit der Frau zu konstruieren. Diese gehöre in die Vergangenheit, die Vorzivilisation.

Im rohen Naturzustande ist das freilich anders. Das Weib ist da ein Hausthier. Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran, und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck seines Haushalts beladen. (1868b :627)

Kant vermeidet es, Weiblichkeit übermäßig präzise zu definieren: er begnügt sich mit Gemeinplätzen, die im Grunde subtile Einräumungen sind und somit dem Weiblichen doch etwas Respekt zollen:

In alle Maschinen, durch die mit kleiner Kraft eben so viel ausgerichtet werden soll, als durch andere mit grosser, muß Kunst gelegt sein. Daher kann man schon zum voraus annehmen, dass die Vorsorge der Natur in die Organisirung des weiblichen Theiles mehr Kunst gelegt haben wird, als in die des männlichen, weil sie den Mann mit grösserer Kraft ausstattete als das Weib [...] (1868b: 626)

Die Frau ist noch nicht durch den Mann domestiziert. Der Kampf in der Ehe verlangt von ihr ein Quantum an Subjekti-

vität, das jenseits der Erkenntnisfähigkeit des Mannes liegt, d.h. jenseits des Vermögens Kants, es zu definieren.

Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verräth ihr Geheimnis nicht; [...] Er liebt den Hausfrieden und unterwirft sich gern ihrem Regimente, um sich nur in seinen Geschäften nicht behindert zu sehen; sie scheut den Hauskrieg nicht, den sie mit der Zunge führt und zu welchem Behuf die Natur die Redseligkeit und affectvolle Beredtheit gab, die den Mann entwaffnet. (1868b:627)

1.4 Ich-Philosophie

Im folgenden gilt es zu zeigen, wie Fichtes Philosophie zu einem grundlegend veränderten Bild der Weiblichkeit führt, das die Position der Frau zu ihrem entschiedenen Nachteil umgestaltet.

Der radikale Subjektivismus der von Fichte am bedeutendsten geprägten Ich-Philosophie beschert dem Konzept des diskursiv verankerten weiblichen Subjektes seinen entgültigen Untergang. Der sich mit einem rigiden Solipsismus verflechtende Narzißmus des Fichteschen Diskurses wirkt sich nachhaltig auf die Konzeption eines unabhängigen weiblichen Subjekts aus.

Fichte schreibt in der Einleitung zu seiner Wissenschaftslehre:

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres; ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst. (Fichte 1797:9)

Fichte postuliert das Erkenntnisvermögen des Subjekts als objektschaffende Instanz. Das 'Ich' denkt, oder setzt das Objekt. Dessen Existenz ist also abhängig vom Vermögen des Subjekts, dieses zu denken. Fichte wendet sich folglich gegen die Kantsche These vom 'Ding an sich' als ichunabhängiges Objekt.

Das Prinzip des Dogmatikers, das Ding an sich, ist nichts. (WL:17)

Der Dogmatiker Kantscher Prägung leugne zudem gänzlich

die Selbstständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut [...] und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit, und Selbstständigkeit des Ich, könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist's, was er leugnet. (WL:17)

Fichte sieht im Kantschen Beharren auf ichunabh ngigen Objekten, oder solchen, die vom Subjekt als unabhängig gedacht werden können, eine bedrohliche Einschränkung der Freiheit des Subjekts: die Freiheit, grenzenlos, ins Unendliche zu denken.

Objekte, insofern Fichte von ihnen spricht, sind lediglich Konstrukte des Ich, quasi Hilfsmittel zur Reflexion.

Ich kann mich nicht handelnd finden,
ohne ein Objekt zu finden, auf welches ich handle. (WL:50)

Das autonome denkende Subjekt ist nur in sich und für sich. Darin begründet sich der radikale Freiheitsbegriff des Fichteschen Ichs, einer Freiheit, die von einem elitär konzipierten Freiheitsverm gen, einer Fähigkeit zur Freiheit geprägt ist.

1.4.1 Freiheit des Ichs als elitäres Konstrukt

Die Fähigkeit, vernünftig, d.h. im täglichen Leben Entscheidungen zu treffen, wohnt noch jedem Menschen, vermutlich auch den Frauen inne. Fichte wertet dies aber als "mechanische Vernunft" (WL:93) ab.

Anders aber die Reflexion, das Denken des Denkens:

Aber die soeben behauptete Notwendigkeit einzusehen, dieses Denken wieder zu Denken, liegt nicht im Mechanismus; dazu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Dasein versetzt werden. Wenn dieses Vermögen zur Freiheit nicht schon da ist, und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen. (WL:93)

Das Denken des Denkens, die Reflexion, deklariert Fichte zum Vorrecht, zur Begabung einiger weniger, vermutlich intellektueller Männer. Solche auserwählten Subjekte müssen sich, indem sie das 'Mechanische' voraussetzen, über dieses erheben, denn

Der Mechanismus kann sich selbst nicht fassen, eben darum, weil er Mechanismus ist. Sich selbst fassen, kann nur das freie Bewußtsein. (WL:97)

Schließlich geht es darum, im

Denken eines Objekts nicht nur dieses Objekt, sondern auch ihr Denken desselben, zugleich mit zu denken. (WL:97)

Nur durch die Reflexion über ein Objekt und dann noch über die Reflexion über diesen Akt gelangt das Ich zu sich selbst. Eben diese Ichbezüglichkeit, die Positionierung des Ich als Anfangs- und Endpunkt jeglicher Reflexion macht den Narzißmus des Fichteschen Subjekts aus.

1.4.2 Narzißmus

Das Ich ist gefräßig, indem es alle gedachten Objekte sich selber wieder einverleibt, sie dazu benutzt, sich selbst als fressendes Ich wieder zu bestätigen:

Indem du einen Tisch oder deine Wand dachtest, warst du, da du ja, als verständiger Leser, der Tätigkeit in deinem Denken dir bewußt bist, in diesem Denken dir selbst *das Denkende*; aber *das Gedachte* war dir nicht du selbst, sondern etwas von dir zu Unterscheidendes. Kurz, in allen Begriffen dieser Art soll, wie du es in deinem Bewußtsein wohl finden wirst, das Denkende und das Gedachte zweierlei sein. Indem du aber dich *denkst*, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann Eins sein; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen. [...] Beides so nach, der Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens, und der Begriff des Ich, erschöpfen sich gegenseitig. Das Ich ist das sich selbst

Setzende, und nichts weiter. Durch den beschriebenen Akt kommt nichts anderes heraus, als das Ich: und das Ich kommt durch keinen möglichen anderen Akt heraus, außer durch den beschriebenen. (WL:110f)

Bestand im ersten Teil der 'Wissenschaftslehre' noch eine, wenigstens formale, Trennung zwischen Subjekt und Objekt, verwischt sich diese im 'Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre' völlig. Nicht nur Sinnlichkeit stellt eine Bedrohung für das Fichtesche Ich dar. Die Frage nach dem Ursprung des Ich droht die Philosophie des autonomen Ich ins Wanken zu bringen.

1.4.3 Die Frage nach dem Ursprung

Die Frage nach dem Ursprung, der Herkunft des Ich, ist mit Fichtes Diktum der Unbedingtheit, der absoluten Autonomie des Ich nicht ohne weiteres vereinbar. Da er das Konzept der Geburt nicht negieren kann, funktioniert Fichte es zu einem Akt der Gegenseitigkeit um. Nur so kann er die Souveränität des Ich retten. Er will

nicht erwähnen, daß der erste Zug aus der Brust der Mutter mich mit einem menschlichen Wesen in das s  e Verhältnis des gegenseitigen Wohltums versetzte. Sie gab mir Nahrung, und ich entledigte sie einer Last. (Fichte 1973:167)

Das Prinzip des weiblichen Gebärens, des Ursprungs wird in der Praxis umgangen, indem das Ich zum aktiven Teilnehmer der Geburt gemacht wird. Dennoch versteht es Fichte, auf philosophischer Ebene weibliches Gebären ganz zu eliminieren.

Denn jeder, der da behauptet, daß alles Denken und alles Bewußtsein von einem Sein ausgehen müsse, macht Sein zu etwas Ursprünglichem, und darin besteht der Dogmatismus (WL: 86)

wirft Fichte dem Kantschen Diskurs vor. Die These Kants, daß alles Sein einen Ursprung habe, beunruhigt ihn ungemein. Die Suche nach dem Ursprung führt notwendig zu einer Instanz außerhalb des Ich. Fichte umgeht diese Frage, indem er Sein nicht zur Voraussetzung des Subjekts macht.

das absolute selbst ist aber kein Seyn, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider. (Fichte II, 12/3 zit. nach Frank 1972:22)

Fichte kann so philosophisch endgültig die Rolle der Mutter liquidieren und die Frage der Geburt des Subjekts lösen. Andersorts jedoch sieht sich Fichte mit Frauen und Weiblichkeit konfrontiert: im täglichen Leben.

1.4.4 Frauen in der Empirie: Weibliches Begehren als Alptraum des Fichteschen Subjekts

Das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter, als bis zur Liebe: sonach *ist* sie nur soweit. Daß ein Mann, der die weibliche Unschuld nicht hat, noch haben soll, und der sich alles gestehen kann, diesen Trieb zergliedere, geht das Weib nichts an; *für sie* ist er einfach, denn das Weib ist kein Mann. Wenn sie ein Mann wäre, würde man rechthaben, aber dann wäre sie auch nicht *sie*; und alles wäre anders. -Oder will man uns etwa den Grundtrieb der weiblichen Natur als *Ding an sich* zu Tage fördern. (1845:311)

Die Frau als 'Ding an sich', als ichunabhängiges begehrendes Wesen ist der Alptraum des Fichteschen Subjekts. Wenn die Frau tatsächlich begehren kann, dann ist sie diejenige ichunabhängige Instanz an der Fichtes theoretisches Gedankenwerk in seiner Kohärenz zu scheitern droht, stellt doch Sinnlichkeit an sich schon ein nicht unerhebliches Gefahrenmoment für den Diskurs dar:

1.4.4.1 Exkurs: Sinnlichkeit als Gefahr für das Ich

Bezeichnend ist Fichtes Verweis auf die Bedrohlichkeit der Sinnlichkeit, die er in einem Kampf mit dem Ich zu sehen glaubt.

In diesem Kampfe nun muß mit der Sinnlichkeit zweierlei geschehen: Sie soll erstlich bezähmt und unterjocht werden, sie soll nicht mehr gebieten, sondern dienen; sie soll sich nicht mehr anmaßen, uns unsere Zwecke vorzuschreiben, oder sie zu bedingen. Dies ist die erste Handlung der Befreiung des Ich; die Bezähmung der Sinnlichkeit.- (1973:123)

Wenn Fichte von der Bezähmung der Sinnlichkeit spricht, deutet er, unfreiwillig, an, daß sein souveränes, rationales Ich doch nicht völlig Herr der Lage ist. Da er Sinnlichkeit nicht völlig eliminieren kann, und dies gesteht er mit der Formulierung 'Bezähmung' ja ein, muß sie vorerst andersweitig kontrolliert werden:

Die Sinnlichkeit soll nicht nur nicht Gebieter, sie soll auch Diener, und zwar geschickter, tauglicher Diener sein; sie soll zu brauchen sein. Dazu gehört, daß man alle ihre Kräfte aufsuche, sie auf alle Art bilde, und ins Unendliche erhöhe und verstärke. Das ist die zweite Handlung der Befreiung

unsers Ich: die Kultur der Sinnlichkeit.
(1973:123)

Die postulierte Kultur der Sinnlichkeit ist dann statthaft, wenn sie eine dem Subjekt des Diskurses zweckdienliche ist, die letztendlich durch besagtes Subjekt noch handhabbar ist. Anders jedoch im Fall, in dem mit der Existenz eines ichunabhängigen Begehren gerechnet werden muß: wie etwa einem möglichen weiblichen Begehren.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß Fichte immer wieder auf die Bedrohlichkeit weiblichen Begehrens zurückkommt und keine Gelegenheit scheut, dieses abzuwerten:

Der Geschlechtstrieb des Weibes in seiner Rohheit ist das widrigste und ekelhafteste was es in der Natur gibt.
(Fichte 1971:330)

Weibliches Begehren kann nur noch auf eine Weise kontrolliert werden: sie muß durch das allumfassende, sich dauernd selbstsetzende Ich verschlungen werden.

1.4.5 Die Ökonomie des männlichen Ichs: Wuchern und Fressen bei Fichte und Novalis

Die Ökonomie des Fichteschen zölibatären, in hermetischer Abgeschlossenheit existierenden Ich liegt im Ausufern. Das Prinzip des Setzens ist ja nichts anderes als Wuchern: Ein Verfahren zur Beherrschung der Welt durch Ausufern und zu sich zurückkommen, um sich als Ich, als Subjekt zu bestätigen.

Wenig verwunderlich ist es daher, wenn ein Dichter wie Novalis die Metapher 'Fressen' gebraucht, um genau diesen Vorgang zu beschreiben.

Umarmen ist Genießen - Fressen. Ein Weib ist, wie der unsterbliche Eber in Walhalla, alle Tage wieder speisefähig. [...] Je lebhafter das zu Fressende widersteht, desto lebhafter wird die Flamme des Genußmoments sein [...] Nothzucht ist der stärkste Genuß. Das Weib ist unser Oigène. (Hardenberg, zit ohne Angabe in Baum & Brander 1984:68)

Der Genuß als sinnliches Moment wird zum bloßen Behelfsmittel des alles verschlingenden Subjekts reduziert. Das Sinn-

liche wird, in Form des Weiblichen, 'bezähmt und unterjocht', wie Fichte es fordert; gleichzeitig dient der Genuß auch als 'geschickter, tauglicher Diener', als Mechanismus zur Aneignung des Nichtichs, des Anderen, um die Allgegenwärtigkeit, die Allmacht des Ichs zu bestätigen.

Baum und Brander bemerken, "daß Fichtes Haß auf das von ihm als provokativ empfundene »Weibliche« systembildend ist und das perpetuum mobile der Selbstreproduktion des absoluten Ich - eine Junggesellenmaschine - in Gang hält" (1984:68).

Aus der Erfahrung heraus, daß sich das Weibliche in der Praxis doch nicht verdrängen läßt und mit der Feststellung der genüßlichen Aneignbarkeit des Weiblichen zur Bestätigung des eigenen Ich ist Fichte dann doch zu einem Kompromiß bereit.

1.4.6 Der Kompromiß: Weibliches Begehren als leidendes Prinzip

Fichtes theoretische Bewältigung des Widerspruchs zwischen Philosophie und Praxis ist seine Unterscheidung zwischen geschlechtsspezifischen Triebökonomien.

Zum männlichen Prinzip erhebt er die Aktivität, zum weiblichen macht er das Leiden, die Passivität.

Daß ich alles kurz zusammenfasse: Im unverdorbenen Weibe äußert sich kein Geschlechtstrieb, und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe; und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. Es ist allerdings ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt: aber diese seine Befriedigung ist nicht die sinnliche Befriedigung des Weibes, sondern die des Mannes; für das Weib ist es nur Befriedigung des Herzens. (1845:311)

Weibliches Begehren kann Fichte nicht mehr leugnen. Um dieses aber beherrschbar zu machen, muß es, gleich einer Schumbumkehr, verdreht und auf das männliche Subjekt, das absolute Ich, zentriert werden. Nur so hat es eine Existenz im Diskurs des absoluten Ich. Es verhält sich als leidendes Prinzip und hat deshalb keine Eigenständigkeit. Geschickt wird das weibliche Begehren in den Deckmantel der Liebe gekleidet, gänzlich kultiviert und schadlos gemacht. Die Frau als Subjekt, als Subjekt mit Begehren ist ausgelöscht und nun zur dienenden, untergeordneten Instanz gemacht. Der Diskurs Fichtes zeigt hier einen entscheidenden Bruch auf. Er widerspricht sich, indem er zum einen von der 'Rohheit' des weibli-

chen Begehrens als Gefahrenmoment für das männliche Ich spricht und zum anderen vom völligen Fehlen eines solchen Begehrens im 'unverdorbenen Weibe' spricht. Nur durch den oben erwähnten Kunstgriff vermeint der Diskurs die Widersprüchlichkeit seiner Aussagen harmonisieren zu können.

Dieser Sachverhalt hat eine nachhaltige Wirkung auf die Textproduktion der Frau, deren Begehren nicht mit der Subjektivität eines idealistischen Ich eines Fichte kongruent ist. Wie noch zu zeigen ist, kann die Frau innerhalb der Fichteschen Parameter als eigenständiges "Ich" operieren, noch als Rezipient sich damit identifizieren.

1.5 Die schreibende Frau und die Philosophie

Als bildungsprivilegierte Frau aus bürgerlichem Hause ist Bettina von Arnim durch Salongespr che, Diskussionszirkel mit philosophischem Gedankengut konfrontiert. "Klassiker" wie Kant und Fichte sind ihr, zumindest in Grundbegriffen, bekannt. Immer wieder dokumentiert sie ihr Bemühen, Zugang zu dem philosophischen Diskurs zu bekommen. Das Resultat,

so sie selber, ist wenig ermutigend. Die hier angeführte Textstelle ist zentral hinsichtlich Bettines Stellung zur zeitgenössischen Philosophie und soll demnach in aller Länge zitiert werden:

Dein *Schelling* und Dein *Fichte* und Dein *Kant* sind mir ganz unmögliche Kerle. Was habe ich mir für Mühe gegeben, und ich bin eigentlich nur davongelaufen hierher, weil ich eine Pause machen wollt. Repulsion, Attraktion, höchste Potenz. --

Weißt Du, wie mir's wird? - Dreherig - Schwindel krieg ich in den Kopf, und dann, weißt Du noch? - Ich sch m mich, - ja ich sch m mich, so mit Hacken und Brecheisen in die Sprach hineinzufahren, um etwas da herauszubohren, und daß ein Mensch, der gesund geboren ist, sich ordentliche Beulen an den Kopf denken muß und allerlei physische Krankheiten dem Geist anbinden. - Glaubst Du, ein Philosoph sei nicht fürchterlich hoffärtig? - Oder wenn er auch einen Gedanken hat, davon wäre er klug.? - O nein, so ein Gedanke fällt ihm wie ein Hobelspan von der Drechselbank, davon ist so ein weiser Meister nicht klug. Die Weisheit muß natürlich sein, was braucht sie doch solcher widerlichen Werkzeuge, um in Gang zu kommen, sie ist ja lebendig? - Sie wird sich das nicht gefallen lassen. - Der Mann des Geistes muß die Natur lieben über alles, mit wahrer Lieb, dann bl ht er, - dann pflanzt die Natur Geist in ihn.

Aber ein Philosoph erscheint mir so einer nicht, der ihr am Busen liegt und ihr vertraut und mit allen Kräften ihr geweiht ist. - Mir deucht vielmehr, er geht auf Raub, was er ihr abluchsen kann, das vermanscht er in seine geheime Fabrik, und da hat er seine Not, daß sie nicht stockt, hier ein Rad, dort ein Gewicht, eine Maschine greift in die andere, und da zeigt er den Schülern, wie sein Perpetuum Mobile geht, und er schwitzt dabei, und die Schüler staunen das an und werden sehr dumm davon. - Verzeih mir's, daß ich so fabelig Zeug red, du wei t, ich hab's mit meinem Abscheu nie weiter gebracht, als daß ich erhitzt und schwindelig geworden bin davon, und wenn die großen Gedanken Deines Gepr chs vor mir auftreten, die doch philosophisch sind, so weiß ich wohl, daß nichts Geist ist als nur Philosophie, aber wend's herum und sag: Es ist nichts Philosophie, als nur ewig lebendiger Geist, der sich nicht fangen, nicht beschauen noch überschauen läßt, nur empfinden, der in jedem neu und ideal wirkt, und kurz: der ist wie der Äther über uns. (G:229)

Ihre grundlegende Kritik an der Philosophie ist deren 'Unnatürlichkeit'. Philosophie betreibe 'Raub' und Raubbau an der Natur, um männliche Wissenssysteme, gleichbedeutend mit Macht, zu produzieren. Anstatt des Intelligiblen, anstatt der Vernunft, der Abstraktion postuliert sie eine 'Weisheit', die dem (weiblichen) Subjekt unmittelbar zugänglich sein soll.

Bettines Philosophie müsse im Gegensatz zur traditionellen Philosophie ohne 'Werkzeuge', ohne Gewalt als wissenschaftliches Instrument, auskommen. Die Philosophie des bestehenden Diskurses brauche ja Hilfsmittel wie 'Hacken und Brecheisen', durch die sie, vermöge eines Hineinfahrens in die Sprache, philosophischen Sinn produziert. Wenn die Philosophie ein Teil eines, womöglich subjektgebundenen Begehrens ausmacht, dann benötigt dieses zumindest zwei Hilfsmittel: Zum einen die Sprache als Substrat des Begehrens, zum anderen ein weiteres 'Werkzeug', abstrakte Terminologie, um den Prozeß der Selbstaffizierung zu intensivieren. Bettine betrachtet die so verfahrenende Selbstaffizierung durch die abstrakte Sprache des philosophischen Diskurses als künstlich. Die philosophische Reflexion, vermittelt der Sprache, sei gar krank: [...] und daß ein Mensch, der gesund geboren ist, sich ordentliche Beulen an den Kopf denken muß und allerlei physische Krankheiten dem Geist anbildet.' , beschreibt sie den Prozeß des Philosophierens. 'O nein, so ein Gedanke fällt ihm wie ein Hobelspan von der Drechselbank, davon ist so ein Meister nicht klug.' Männliche Philosophie bedient sich eines künstlichen, maschinellen Instrumentariums um zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Als diskursiv Ausgeschlossene, als bildungsmäßig Unterprivilegierte hat sie keine Beziehung zu

dieser Art Philosophie. Bettine deutet an, die Natur der Frau erfordere einen anderen Modus der Philosophie, einen, der nicht 'gewalttätig' ist. Ihre 'Philosophie', sofern der Begriff überhaupt noch zutrifft, wäre eine der Natur und Natürlichkeit. Sie wäre im Einklang mit ihrem Begehren und müsse unvermittelt produziert werden: Die "alternative" Philosophie müßte ohne Werkzeuge und ohne Maschinerie auskommen, in letzter Konsequenz auch ohne Sprache. Daß sich Bettine dessen bewußt ist, deutet die Aussage an: 'Es ist nichts Philosophie, als nur ewig lebendiger Geist, der sich nicht fangen, nicht beschauen und überschauen läßt, nur empfinden, der in jedem neu und ideal wirkt, und kurz: der ist wie der Äther über uns.' Eine nicht-traditionelle 'Philosophie' dürfte sich nicht sprachlich fixieren lassen, sich nicht der Willkür des Sinnmachens unterwerfen. Sprache, als System der Signifikation beruht ja auf Festlegung und Einschränkung der außersprachlichen Realität. Erst durch Sprache schaffen wir uns 'Realität'. Das vorhandene sprachliche Raster ist ein ihr wesensfremdes, dessen Bettina sich bewußt ist. Eine völlige Entgrenzung aus diesem Raster bedeutete dann ein Fallen in die Sprachlosigkeit, in der die herrschende Philosophie bzw. der dominante 'Geist' nicht zu fangen, beschauen oder überschaubar ist. Auch würde sich diese Philosophie nicht systematisieren und kanonisieren las-

sen. Sie wäre nur nicht-rational empfindbar und würde gebunden ans jeweilige Subjekt konstituiert sein. In jedem (Subjekt) 'neu und ideal' wirkend wäre sie nicht tradierbar und könnte sich so auch nicht in ein Herrschaftssystem weniger Privilegierter gegenüber vieler Minderprivilegierter entwickeln. Diese hier am Rande erwähnten Umrissse einer Anti-Philosophie sind keineswegs Anfangspunkt oder gar Fazit von Bettines Auseinandersetzung mit dem philosophischen Diskurs ihrer Zeit. Vielmehr läßt ihre Auseinandersetzung mit Philosophie verschiedene Ebenen erkennen. Eine Ebene stellt ihr Versuch dar, im existierenden philosophischen Diskurs operieren zu können, d.h. die Philosophie zu beherrschen. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie geschieht nicht immer freiwillig. Bettine ist in ihrem täglichen Leben in ihrem Umgang mit den führenden zeitgenössischen Denkern andauernd mit theoretisch-philosophischen Konzepten konfrontiert. Als Frau mit einem für Frauen unüblichen Bildungsniveau wird sie in Debatten verwickelt (und initiiert schließlich auch solche), denen sie in ihrer Theoretisierung und Abstraktion nicht immer folgen kann. Resultat vieler Salongespräche, an denen sie teilnimmt, ist die Feststellung, daß die Beschäftigung mit den Philosophien der Zeit gewiß lohnend ist. Doch ist ihr Bemühen keineswegs nur ein rein freiwilliges Unterfangen. Von ihrem

Bruder Clemens wird sie zum Schreiben, zur Produktion innerhalb des Diskurses, gemäß männlicher diskursiver Normen, angehalten, sogar genötigt.

1.5.1 Das hermetische Zölibat der Philosophen

Als erste Hürde empfindet Bettine die hermetische Abgeschlossenheit der Philosophien hinsichtlich der weniger geschulten Zeitgenossen:

[...] so verbindet und versetzt und verändert und überlegt und vereinigt der Philosoph also nur sein Denkwerk, nicht um sich selbst zu verstehen, da würde er nicht solchen Aufwand machen, sondern um den anderen von oben herab den ersten Gedanken beizubringen, wie hoch er geklettert sei, und er will auch nicht die Weisheit seinen unterstehenden Gefährten mitteilen, er will nur das Hokusfokus seiner Maschine Superlativa vortragen, das Dreieck, das alle Parallelkreise verbindet, die gleichschenkligen und verschobenen Winkel, wie die ineinander greifen und seinen Geist nun auf jener Höhe schwebend tragen, das will er, es ist aber nur der müßige Mensch, der noch sich selber unempfundene, der davon gefangen wird; (G:282)

Die Philosophie dient einigen wenigen als Mittel, sich in gesellschaftlichen Hierarchien in privilegierte Position zu setzen.

Der Diskurs sieht sich als den Status quo perpetuierendes Vehikel zur Erhaltung der Bildungsprivilegien des Mannes. Augenscheinlichstes Merkmal dieser Tendenz ist die berstende Flut von männlichen "wissenschaftlichen" Traktaten zur Bildung und Bildungsfähigkeit der Frau im 19. Jahrhundert, die augenscheinlich Geschlecht, im Gegensatz zu Rasse und Klassenzugehörigkeit in den Vordergrund stellen. Als einer der liberalsten Vertreter weiblicher Minimalbildung soll hier nochmals Pockels erwähnt sein, der nicht ganz uneigennützig begrenzte Bildung der Frau fordert:

Aber Gott bewahre uns vor einer Gehülfin ohne alle Bildung. Es ist für einen gebildeten Mann keine größere Strafe und Pein auf Gottes Erdboden, als [...] ein Klotz von Weibe. Und wenn die Frau noch so wohlschmeckend kocht, und noch so fleißig spinnt, und sie hat kein Gefühl für Wahres, Großes und Schönes [...] und wir können über nichts als küchliches und spinnrockiges mit ihr reden; so ist sie den ganzen Tag für uns nichts mehr, als eine - Wanduhr, die wir bisweilen schlagen, oder singen hören, und diese Vorstellung macht uns sogar ihres nächtlichen Nießbrauchs bald überdrüssig. (1802:322)

Die Bestrebungen der Bildungstheoretiker sind augenscheinlich nicht uneigennützig. Nicht soll die Frau aus ihrer Erziehung Eigennutz ziehen, zum selbstständig denkenden Subjekt heranreifen, die dem Manne ebenbürtig ist. Die "Wanduhr" muß nun nicht nur im Rahmen alltäglicher Dienstleistungen funktionieren, sondern zusätzlich als Absorbierungsfläche männlicher intellektueller Höhenflüge. Als subjektlose Fläche dient sie dem Philosophen als Instrument, sich in seinen philosophischen Ausuferungen zu erfreuen.

Der Philosoph verspürt mit dem Verträufeln seiner Bildung Lust, wozu er eben ein "Anderes" benötigt: Ein Instrument, ein Gegenüber. Die Selbstaffizierung des Mannes benötigt neben dem Instrument der Sprache auch noch ein 'Anderes'. Nur so trägt sich der 'Geist' in der 'Schwebe'. Der Mann, so Bettine, philosophiert nur im Kontext des 'Anderen':

[...], stell Dir einen Philosophen vor, der ganz allein auf einer Insel wohnte, wo's so schön wär, wie der Frühling nur sein kann, daß alles frei und lebendig blühte und die Vögel sängen dann, und alles, was die Natur geboren hätt, wär vollkommen schön, aber es wären keine Geschöpfe da, denen der Philosoph was weismachen könnt, glaubst Du, daß er da auf solche Sprünge käm, wie die sind, die ich bei Dir nicht erzwingen konnt? (G:282)

Die Selbstaffizierung des Mannes kann, wie auch Luce Irigaray in ihrer Abhandlung *"Das Geschlecht, das nicht eins ist"* feststellt, nicht ohne ein "Anderes" auskommen. Die männliche Begehrensstruktur benötigt eben dieses Hilfsmittel, um mit sich selbst in Berührung zu kommen. Als Werkzeuge dienen potentiell der Körper, die Lust der Frau, die Sprache, der Intellekt, die Philosophie. Das ganze Instrumentarium von Hilfsmitteln ist einzig und allein auf das männliche Subjekt zentriert, das in seiner narzißtischen Grundstruktur, wie schon bei Fichte besonders deutlich zu sehen ist, bloß für sich selbst existiert, prinzipiell sogar als Alleiniges existiert.

Daß der philosophische Diskurs sprachlich durch hohe Abstraktion die Frau von vornherein ausschließt, dokumentiert der Briefroman deutlich. Die Abstraktion der männlichen Philosophie stellt ihre "Folter" an der Natur dar, die die Frau zu vermeiden bestrebt ist. Zudem erscheint die Frau im männlichen Diskurs auch als "Natur", so daß sie sich selber foltern müßte, wollte sie die Wahrheit ihrer eigenen Natur erkennen. Die Zentrierung auf das männliche Subjekt macht es der Frau unmöglich, an diesem Diskurs teilzunehmen. Selbst als Medium männlicher Reflexion zieht die Frau aus der Philosophie keinen Nutzen. Sie gelangt zu keinen Er-Kennt-

nissen. Sie kann sich im Diskurs als Subjekt nicht erkennen.

Sie erkennt nur eins: Der Diskurs 'nutzt' nur dem Mann.

Du sprichst von Titanen, die die Berge mit großem Gepolter aufeinander türmen und dann die stillen Gipfel der Unsterblichkeit hinabstürzen, da meinst Du doch wohl die Philosophen, wenn Du von ihnen sagst, daß ihr diebischer Eigennutz sich der Zeit vordrängt und sie mit schimmernden Phantomen blendet. - Ach, aller Eigennutz ist schändliche Dieberei, wer mit dem Geist geizt, mit ihm prahlt, wer ihn aufschichtet oder ihm einen Stempel einbrennt, der ist der eigenn tzigste Schelm, und was tun denn die Philosophen, als daß sie sich um ihre Einbildungen zanken, wer zuerst dies gedacht hat; (G:282f)

Der männliche 'Geist' ist die sprachlich vermittelte Reflexion, an der die Frau nicht teilnimmt. Die Debatten um den Ursprung (' [...] zanken, wer dies zuerst gedacht [...] ') und Urheberschaft sind für sie belanglos, denn sie dienen, so Bettine, nur dem Mann ('Eigennutz'), auf Kosten der Frau, die, obwohl Grundlage des Diskurses, aus ihm als Subjekt ausgeschlossen ist. Mit 'schändlicher Dieberei' bezeichnet Bettine die Philosophie, die den 'Geist' instrumental, als Werkzeug gebraucht, ihn 'aufschichtet', ihm den 'Stempel'

des Eigennamens als Ausdruck des männlichen Subjekts aufdrückt.

1.6 Die leblose Trockenheit der herrschenden Philosophie

Dem Werkzeug 'Geist', das der Diskurs als operatives Mittel zu seiner Selbstaffizierung gebraucht, konstatiert Bettine in all seinen Manifestationen (Philosophie, Geschichte, dem Bildungsapparat schlechthin), D rre, Trockenheit und Starre. Schon als junges Mädchen empfindet sie den von ihr durchlaufenen Bildungsapparat als wenig 'lebendig':

- Aber - in Offenbach bei der Großmama, da war's wohl schon zwei Jahre her, daß ich aus dem Kloster war, ich war schon zwölf oder dreizehn Jahre alt, - und guckte so um mich und hatte so ein dumpf Gefühl, als wenn alles närrisch w r um mich, alles Erziehungswesen, aller Unterricht, alle Sittenpredigt und Religionslehre, alles warf ich über einen Haufen, ich konnt's nicht begreifen als lebendig und konnt's nicht nicht verwerfen, denn ich wußt nichts vom Leben. (G:527)

Diese noch recht vage geschilderte Empfindung der Abgestorbenheit der traditionellen Bildung in Hinsicht auf die Frau setzt sich in anderen, zeitlich später fortgesetzten Bildungs-

bemühungen Bettines fort. Deutlich dokumentieren Äußerungen zur Philosophie wie "Deine Schellingsphilosophie ist mir zwar ein Abgrund, es schwindelt mir, da hinabzusehen, [...] " (G:296), einen Abgrund, den, wie Schelling, auch ihr Hauslehrer repräsentiert:

Tut der Lehrer den Mund auf, so sehe ich hinein wie in einen unabsehbaren Schlund, der die Mammutsknochen der Vergangenheit ausspeit und allerlei versteinert Zeug, das nicht keimen, nicht blühen mehr will, wo Sonn und Regen nicht lohnt. (G:297)

Den Diskurs in allen seinen Unterdiskursen empfindet Bettine als fremd. Zugang zu ihrem Begehren kann sie als im Diskurs Unrepräsentierte nicht finden. Ihr Verhältnis zur Philosophie, selbst zur zeitgenössischen romantischen, ist distanziert; wie sie selbst bekundet, erscheint ihr der Diskurs trocken und versteinert. ' - Philosophie müsse nur durch die Empfindung begriffen werden, sonst sei es leeres Stroh' zitiert Bettine in der indirekten Rede den Philosophen Mstr. Haise (G:278), wobei offen ist, ob sie den Diskurs nach ihrem Verständnis nur wiedergibt oder damit eine Programmatik für eine auch der Frau zugängliche Philosophie entwirft. Angesichts wiederholter Bemerkungen über die mangelnde Lebendigkeit 'männlicher' Bildung bietet sich die letztere Variante an. Schon als junges

Mädchen habe sie sich nicht mit dem Erziehungswesen identifizieren können, wie sie in ihrer Bemerkung auf Seite 527 konstatiert.

Der anfangs recht undifferenzierten Darstellung ihrer Einschätzung und Erfahrung des traditionellen Bildungswesens stehen konkrete Äußerungen ihrer Bildungsbestrebungen im Erwachsenenalter gegenüber, in denen die Position der lernenden Frau eindrücklich geschildert wird und in alternative Formulierungen eines möglichen Bildungsbegriffs mündet.

Christian, der mir nach Frankfurt so ernste und liebende Briefe geschrieben hatte, vor denen ich mich oft schämte, weil sie viel höhere Kräfte mir zutrauten und wecken sollten, als je erwachen werden, der geht hier um mich herum und betastet mein Ingenium, und entdeckt, daß die Fundgruben des Genies teilweise leer sind und die Felder des Wissens steinigter Acker, und das Licht der Begeisterung lauter Nebel, doch verläßt er mich nicht und sorgt für Lehrer. Der *Schäfer* sollte Geschichte mit mir treiben, da er aber sehr ernst und gründlich ist und durchaus will, daß der freie aufgeweckte Mensch mit vollem Interesse dabei sei, so konnt er's nicht mit mir aushalten, es ging gegen sein Gewissen, er hat dem *Christian* bedeutet, es sei besser, mich auf andre Weise zu beschäftigen; da ich eine

nervenangreifende Empfindung habe, wenn ich Zahlen wahrnehmen soll, wenn ich das Frühere vom Späteren unterscheiden soll, wenn ich Namen behalten soll, so sei es nicht möglich, bei gutem Gewissen mir Zeit und Geld zu rauben. Es tut mir leid, daß auch *der* von Blindheit geschlagen ist über mich und von der närrischen Idee besessen, ich lerne, um was zu wissen, um Kenntnisse zu sammeln; Gott bewahr, da könnt ich nur innerlichen Raum mit Dingen ausf llen, die mir im Weg sind, wenn sich ein Reisender viel Besitztum anschafft, so hat er erst die Not, alles unterzubringen, und hat er sich an  berfl ssiges gewöhnt, so muß er einen Bagagewagen hinter sich drein fahren haben. (G:453)

Bettine findet sich in einer Situation wieder, in der sie von Männern in deren Diskurs eingeführt werden soll. Als klassen- und bildungsm  ig Privilegierte wird sie von Männern ihrer Umgebung dazu angehalten, sich weiterzubilden. So ermuntert sie Christian brieflich zur Weiterbildung, muß aber feststellen, daß die vermeintlich (für damalige Verhältnisse sehr hoch) gebildete Frau Bettine Wissenslücken aufweist, die sich weniger auf mangelnde Quantität und Spannbreite, als vielmehr diskursive 'Tiefe' zurückführen lassen. Laut Bettines eigenem Bekunden betastet er ihren schöpferischen Geist (lat. ingenium) und entdeckt klaffende Lücken, wenn nicht gar Leerstellen. Er bemerkt, 'daß die Fundgruben des Genies zum Teil leer sind

und die Felder des Wissens steinigter Acker, und das Licht der Begeisterung lauter Nebel' sind. Als Frau ist sie wohl in der Lage, die Fakten männlicher Geschichtsschreibung zu absorbieren, sich die grundlegenden Handgriffe der Logozentrik und Rationalität der Mathematik anzueignen und die Definitionen philosophischer Abstrakta zu lernen; im Eigentlichen jedoch bleibt ihr dieses Wissen fremd. Anders als die meisten Männer ihres sozialen Umfelds und ihr Bruder Clemens sieht ihr Geschichtslehrer Schäfer, wie Bettine mitteilt, die Sinnlosigkeit dieses Unterfangens. Er ist es auch, der die physiologischen Folgen des Unterrichts durchaus diagnostiziert und auf den Unterricht zur ckf hrt, was der Text durch die indirekte Rede belegt: '[...] er hat dem *Christian* bedeutet, es sei besser, mich auf andre Weise zu beschäftigen; da ich eine nervenangreifende Empfindung habe, wenn ich Zahlen wahrnehmen soll, [...] , wenn ich Namen behalten soll, so sei es nicht möglich, bei gutem Gewissen mir Zeit und Geld zu rauben'. Doch selbst solch ungewöhnliche Einsicht wird getrübt durch die Aussage Bettines, ihr Unterfangen, sich Teile des bestehendenn Wissenskorpus anzueignen sei ein Bemühen, 'um etwas zu wissen', d.h. Kenntnisse zu akkumulieren. Anstatt sich als Endrezipient männlicher Wissensproduktion in die lange Kette 'Wissender' einzureihen und sich diskursiv

fixieren zu lassen, sch lagt sie solches Beharren in den Wind. Das bedeutet, den 'Bagagewagen' des überflüssigen zurückzulassen und der Möglichkeit eines konturlosen, 'luftigen' anderen Wissens zu frönen.

Den Mantel umgeschwungen und damit zum Fenster hinaus und alles Gerümpel dahinten gelassen, das ist *meine* Sinnesart, lernen will ich wie Luft trinken. - Geist einatmen, wodurch ich lebe, den ich aber auch wieder ausatme, und nicht einen Geistballast in mich schlucken, an dem ich ersticken m  st. Das will mir aber keiner zugeben, daß solche Unvernunft naturgemäß sei. Ich würd am End freilich nichts wissen, was ich ihnen gern zugebe, aber ich würde wissend sein, was die mir nicht zugestehen - aber durchgeistigt sein von des Wissens flüchtigem Salz, einen Hauch der Belebung durch es empfinden, einen Kuß, wenn Du's erlaubst, einen flüchtigen - dem ich eine Weile noch nachf hle, der in mir sich verwirklicht, verewigt. (G:453)

Bettines alternatives Wissen ist unfixierbar, nicht festlegbar. Jegliche Art von Wissen, das vermittelt ist, bleibt ihr fremd. Mittler in diesem Zusammenhang sind die schon genannten 'Werkzeuge' wie die Sprache des männlichen Diskurses, deren Niederschreiben und Aufbewahren in Buchform. Alles derart Vermittelte ist ihr, der Frau, äußerlich, ja 'versteinert' und tot.

Das Wissen der Frau geschieht vermöge der Berührung mit dem Körper, durch ein nicht festlegbares Empfinden. Es ist mehr ein Vorgang, ein Prozeß, als Produkt, das durch Studium nachahmbar, wie ein wissenschaftliches Experiment wiederholbar ist. 'Geist einatmen, wodurch ich lebe, den ich auch wieder ausatme, [...]' sind Bettines Worte für den Prozess, in dem 'Erkenntnis' oder 'Geist' mit ihren Lungen in Berührung kommt, konturlos in ihren Körper übergeht, mit ihm verschmelzt. 'Luft trinken', einatmen, ausatmen, als Alternative zum 'Schlucken' des fremdk rperartigen 'Geistballast', der sicher auch notwendig ist, die Vertreter der männlichen Philosophie auf dem 'Boden' ihrer Begriffe zu verankern, wo sie selber nur einen Abgrund sieht. Anstelle des gehirnlastigen, monolithischen Geistballastes eine allgemeine Durchgeistigung, in der Begriffe wie Theorie und Praxis, Philosophie und Körper ihre Grenzen verlieren, ineinander übergehen und schließlich ihre Begrifflichkeit ganz verlieren. Wissen als 'Hauch der Belebung' und als Hauch von Lust, als 'Kuß', ganz unvermittelt herangetragen an und in den Körper der Frau. So unterscheidet Bettine dann auch zwischen zwei verschiedenen Arten von Wissen:

Wissen und Wissendsein ist zweierlei, erstes ist eine Selbstständigkeit gewinnen in der Kenntniss, eine Persönlichkeit werden durch sie. Ein Mathematiker, ein Geschichtslehrer, ein Gesetzlehrer - gehört alles in die versteinerte Welt, ist Philistertum in einem gewissen tieferen Sinn. Wissendsein ist Gedeihendsein im gesunden Boden des Geistes, wo der Geist zum Bl hen kommt. Da braucht's kein Behalten, da braucht's keine Absonderung der Phantasie von der Wirklichkeit, die Begierde des Wissens selbst scheint mir da nur wie der Kuß der Seele mit dem Geist; (G:453)

Das Wissen des männlichen Diskurses definiert Bettine durch die Anhäufung von 'Kenntnissen', die in keinem direkten Verhältnis zum eigenen Begehren steht. Wissen im männlichen Diskurs steht in Zusammenhang mit Status. Der Wissende nimmt in der Hierarchie des Diskurses eine privilegierte Position ein. Er wird 'Persönlichkeit'. Hingegen betrachtet Bettine das von ihr formulierte Konzept des Wissendsein als Prozeß. Wissendsein ist 'Gedeihendsein im gesunden Boden des Geistes', d.h. ein Prozeß des ohne Fremdeinflüsse organischen Wachsens des 'Geistes'. Dieser basiert nicht auf der Akkumulation und Tradierung von faktischem Wissen. 'Da braucht's kein Behalten', formuliert sie ihre Wissensalternative. Das neue Wissen wäre subjektgebunden individuell fühl-

bar und damit nicht tradierbar. Tradierbarkeit führt zum Absterben des Wissens für das Individuum. Durch die Vermittlung von nicht Ursprünglichem, nicht subjektiv gemachten Erfahrungen hat der Lernende keinen direkten Bezug zum Gelernten, was Bettine in ihren Ausführungen ihrer eigenen Bildungsbemühungen immer wieder betont. Auch erfüllt die mangelnde Tradierbarkeit eine andere wichtige Funktion. Die Hierarchisierbarkeit von Wissen und Wissenden wird aufgehoben. Differenzierbarkeit zwischen den verschiedenen Wissensdiskursen wie auch die Existenz Bildungsprivilegierter fallen weg.

Die Schreibweise Bettines ist auch notwendigerweise nicht geschlechtsspezifisch kategorisierbar. Der "Diskurs" Bettines (ihre Schreibweise will bewußt die Systematik eines festen Diskurses vermeiden) erhebt nicht den Anspruch, in geschlechtlichen Kategorisierungen eindeutig zu sein. Dies würde ja bedeuten, die Existenz, bzw. die Möglichkeit spezifischer Diskurse voraussetzen zu können. Abgesehen von der problematischen Supposition, der bestehende Diskurs sei in seiner Konstitution gänzlich männlich (Luce Irigaray geht davon aus, das Weibliche ist im männlichen Diskurs zumindest latent vorhanden), hieße dies auch, die potentielle Existenz ei-

nes rein weiblichen Diskurses für möglich zu halten, was ja auch bedeutete, der Ausschließlichkeit des Logozentrismus das Wort zu sprechen, d.h. anzunehmen, es existiere die Möglichkeit zweier entgegengesetzter Diskurse: Dem rein männlichen und dem rein weiblichen. Bettine lehnt anfangs jede übermäßige Theoretisierung über die Problematik der diskursiven Verankerung der Frau ab. Ihr Einstieg in die Debatte ist mimetisch. Die einzelnen Gattungen des männlich - wissenschaftlichen Diskurses arbeitet sie um zur Kategorie des 'gesunden Menschenverstands', um sich anschließend fundamentaleren Strukturmerkmalen und Kategorien des Diskurses zu widmen. Beiläufig zitiert sie ihren Großvater, bezeichnenderweise in der indirekten Rede:

- er sagt: in einem großen Herz müsse die Politik bloß aus der Religion hervorgehen oder sie müßten vielmehr ganz dasselbe sein, ein tätiger Mensch, der seine Zeit anwende, zu was sie ihm verliehen sei, habe sie nicht übrig, sie in verschiednes zu teilen, so müsse denn seine Religion als vollkommner Weltbürger in ihm ans Licht treten - usw. (G:431)

Die Aussage des Großvaters ist als religiöses Pendant einer romantischen Poetisierung der Welt diskursiv wenig bemerkenswert. Der Großvater vertritt eine gattungs bergreifende

unkategorisierte Lebensauffassung unter dem Zeichen der Religion, ähnlich wie die Frühromantik allseitige Poetisierung menschlicher Existenz zur programmatischen Forderung erhebt. Wichtiger als die Aussage selbst ist ihr Bezug zum Text. Bettine kommentiert:

Dieser Brief ist so herrlich, so seelenrein, so über alles erhaben, wonach kleinliche Menschen zielen, aber auch so lebendig, aus einem lebendigen Herzen entspringt alle Philosophie, aber mit Fleisch und Bein und klopfendem Herzen fürs Gute, die sich ewig regt und das irdische Weltleben reinigt, gesund macht wie ein Strom frischer gewürzreicher Luft; - das tut doch die Philosophie nicht, die aufs Dreieck sich stützt, zwischen Attraktion und Repulsion und höchster Potenz einen gefährlichen Tanz hält, die dem gesunden Menschenverstand die Rippen einstoßen und er als Invalidenkrüppel sich endlich zurückziehen muß. Und einmal ist doch die natürliche Geschichte unseres Lebens auch unsere Aufgabe, und ich denke, daß wenn der Scharfsinn sich von Hoffart unbelebter Spekulation losmachte und sich ganz auf den Zustand der sinnlichen Tagsgeschichte wendete: dann müßte kein Gedanke so tief oder so erhaben sein, der nicht im irdischen Treiben sich Platz verschaffte und in sittlichem Sinn sich bekräftigt und aufwächst. (G:431f)

Der Brief des Großvaters erscheint Bettine 'lebendig'. Dem Brief wohnen 'Fleisch und Bein' inne, nicht 'unbeleibte Spekulation', die das Merkmal des männlichen Diskurses ist. Im Gegensatz zum toten Ballast traditioneller männlicher Philosophie, die 'zwischen Attraktion und Repulsion und höchster Potenz einen gefährlichen Tanz hält, die dem gesunden Menschenverstand die Rippen einsto en und er als Invalidenkr ppel sich endlich zurückziehen muß', eines Diskurses, der in seiner Abstraktion, in seiner Konzeption überhaupt (Attraktion, Repulsion, höchster Potenz) dem 'gesunden Menschenverstand' nicht zugänglich ist. Bettines Gebrauch des Begriffs 'Menschenverstand' ist wiederum irreführend.  ber den Verstand, die 'ratio', will sie alternative Diskursans tze nicht verwirklicht sehen. Jener ermöglicht dann wieder die Fixierung von Eindeutigkeiten, die, da rationell 'begreifbar', dann auch tradierbar, fest-schreibbar wären. 'Menschenverstand' ist zunächst Menschen-Verstand innerhalb der herrschenden Ordnung, in der 'Mensch' mit Mann gleichzusetzen ist. Verstand agiert als Werkzeug des täglichen Lebens, der 'sich ganz auf den Zustand der sinnlichen Tagsgeschichte wendete: dann müßte kein Gedanke so tief oder so erhaben sein, der nicht im irdischen Treiben sich Platz verschaffte [...]'. Die Rationalität wird als Mittel zur Bewältigung des täglichen Lebens als

durchaus positives Instrumentarium bewertet. Hieß es doch zuvor " - Sie [die Männer. M.S] haben Recht, mir keine Logik zuzusprechen" (G:316), so führt der selbstkonstatierte Mangel an Alltagsrationalität keinesfalls zur konsequenten Ablehnung derselben, heißt es doch zunächst:

- So wie der Großvater möchte ich sein, dem alle Menschen gleich waren, Fürsten und Bauern gleichmäßig auf den Verstand anredete und nur allein durch diesen mit ihnen zurechtkam, dem nie eine Sache gleichgültig war, als läge sie außer seinem Kreis; [...] ich glaub eher, daß man auf dem Großvater seine Weise die tiefste Philosophie erwerbe, nämlich den Frieden, die Vereinigung der tiefsten geistigen Erkenntnis mit dem tätigen Leben. - (G:432)

Die Vereinigung von 'Geist' und 'tätigem Leben' ist Bettine ein erwägenswertes "Rezept" einer alternativen Schreibweise. Den Begriff 'Verstand' läßt sie unreflektiert. Der Verstand als Instrument des Mannes zur Regelung seines Umganges mit anderen Männern scheint wenig geeignet, als Grundelement alternativer Diskursivität verwendbar zu sein. Die unreflektierte Wiedergabe solches philosophischen Begriffsinstrumentariums dokumentiert die Ausgangssituation jeglicher Emanzipation. Das Verlassen des (männlichen) Ausgangsdiskurses bedarf besonderer Strategien.

Ist mein Verstand mir verloren und
such ihn an der leeren weißen Wand
und find ihn nicht, aber in dem schö-
nen großen Aug von *Clemens* find ich
ihn. (G:375)

Bettine konstatiert damit doch wieder die Abhängigkeit jeglicher Emanzipationsversuche vom Bestehenden, dem herrschenden Diskurs, an dem sie als Frau nicht Teilnehmer ist, dem sie den herrschenden Symbolen und Signifikanten subsumiert ist. Parallelen zur Natur der Philosophie der Zeit Bettines und dem auf den Prämissen Freuds fußenden psychologisch-philosophischen Diskurs der Moderne sind offenkundig.

KAPITEL II

Der Diskurs als männlicher Diskurs

Es gäbe also für die Frau kein irgend-
mögliches Gesetz ihres Lustempfin-
dens. Ebenso wenig einen Diskurs.

Irigaray

- Meinen Geist bilden! - Ich hab keinen
Geist -

Bettine

2.1 Der Freudsche Diskurs als männliches Repr sentations-system der Indifferenz

Im folgenden wird gezeigt, daß das, was Bettine als "männlich" empfindet, durchaus als männlich zu bezeichnen ist. Anhand der Ausführungen des französischen Feminismus läßt sich beweiskräftig das herrschend-männliche am Diskurs Freuds, der nach ähnlichen Prinzipien eines Fichte operiert, aufweisen.

Im Kapitel *"Macht des Diskurses. Unterordnung Des Weiblichen. Ein Gespräch"* wird die Frage der Kritik an Freud aufgenommen. Es heißt:

Aber, um auf ihre Frage zurückzu-kommen: warum diese Kritik an Freud?

Weil Freud, indem er eine "Theorie" der Sexualität ausarbeitet, dasjenige sichtbar macht, was bis dahin nur funktionieren konnte, sofern es implizit, verborgen und verkannt blieb: die sexuelle Indifferenz, auf welche die Wahrheit jeder Wissenschaft, die Logik jedes Diskurses sich stützt. Das gibt sich in der Weise, in der Freud die Se-

xualit t der Frau bestimmt, deutlich zu lesen. Tatsächlich wird diese Sexualität niemals durch die Beziehung zu einem anderen als dem männlichen Geschlecht definiert. Für Freud gibt es nicht zwei Geschlechter, deren Differenzen sich im Geschlechtsakt, und allgemeiner in den imaginären und symbolischen Prozessen artikulierten, die das gesellschaftliche und kulturelle Funktionieren regulieren. Immer wird das "Weibliche" beschrieben als Fehlen, als Verkümmerung, als Kehrseite des einzigen Geschlechtes, das den Wert monopolisiert: des männlichen Geschlechtes. (Gesch:70f)

Irigarays theoretische Ausführungen gründen sich auf die Kritik an Freuds Abhandlungen zur Sexualität, in denen das weibliche Geschlecht unter das männliche subsumiert ist, als Kehr- oder Schattenseite dieses dahind mmert. Der Freudsche Diskurs ist ein Diskurs der "Indifferenz" (Gesch:70). Die weibliche Sexualität definiert sich ausschließlich als Kehrseite der männlichen. Weibliche Sexualität, aber auch die Frau an sich, liegt diesem Diskurs zugrunde, ohne in ihm jedoch als Subjekt zu existieren.

Irigarays Theorie ist in diesem Zusammenhang relevant insofern - wie noch auszuführen ist - der Freudsche Diskurs im Bereich der Geschlechterfrage nach dem Prinzip des ideali-

stischen Diskurses eines Fichte operiert. Das autonome Subjekt Fichtescher Prägung setzt sich ja auch als 'Einziges', das 'wuchernd' und 'fressend' sich die Welt, das Nicht-Ich aneignet. Darunter fällt auch die Frau, die Mutter, die, wie gezeigt, als besonders gefährliche Instanz mit besonderer Ereiferung dem Ich einverleibt wird. Die Frau wird also Teil des männlichen Narziß, ohne in ihm völlig aufzugehen. Prämisse des Buches "Das Geschlecht, das nicht eins ist" ist die Behauptung, Freuds Ausführungen zur Sexualität der Geschlechter beruhen auch auf dem gleichem Verfahren, der 'sexuellen Indifferenz'. Aus diesem Postulat heraus leitet Irigaray verschiedene Schlußfolgerungen ab hinsichtlich des Status der Frau im männlichen, Freudschen Diskurs, ihrer Möglichkeit, sich innerhalb dieses Diskurses zu artikulieren bzw. sich als Subjekt zu konstituieren. Im Vordergrund einer Auseinandersetzung mit den Ausführungen Irigarays sollen nicht Begriffe und Thesen der Freudschen Psychoanalyse, sondern mögliche Emanzipationsformen aus einem dem romantischen Diskurs strukturell eng verwandten Diskurs stehen.

Ihr Buch *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* beginnt sie mit einer Freud-Vorlesung, die entlarvend die diskursiven Prämissen Freudscher Psychoanalyse zusammenfaßt:

Die Unbekannte der Wissenschaft

»Meine Damen, meine Herren! [...] Über das Rätsel der Weiblichkeit haben die Menschen zu allen Zeiten gegrübelt. [...] Auch Sie werden sich von diesem Grübeln nicht ausgeschlossen haben, insofern Sie Männer sind; von den Frauen unter Ihnen erwartet man es nicht, sie sind selbst das Rätsel.«

»Für Sie, meine Herren, handelt es sich also darum, daß Sie untereinander, unter Männern, über die Frau sprechen, die ihrerseits nicht daran interessiert sein kann, einen Diskurs zu hören oder herzustellen, der das *Rätsel* betrifft, den Logogriph, den sie für Sie darstellt. Das Mysterium also, das die Frau *ist*, wird das *Ziel*, das *Objekt* und den *Spieleinsatz* eines männlichen Diskurses begründen, einer Debatte unter Männern, die die Frau nicht interessieren, nichts angehen kann. Von der sie notfalls gar nichts zu wissen brauchte. (Irigaray 1974:13)

Das "Rätsel" der Weiblichkeit gibt Anlaß zu einer Debatte unter Männern. Aus dieser Debatte ist die Frau nicht nur ausgeschlossen, sondern, als Diskussionsobjekt, auch nicht imstande, Beiträge zu leisten. Zum einen ist sie Ziel, Objekt, und Spieleinsatz dieses Diskurses, zum anderen aber "Rätsel". Ein Objekt will, wenn unbekannt, erforscht werden; so belegt es die Geschichte der (männlichen) Wissenschaften aller Bereiche immer wieder. Ein Rätsel stellt auch eine Herausforderung dar,

der sich vor Freud schon zahllose andere Männer stellten. Doch gerade mit diesem Rätsel tut sich die Wissenschaft schwer. Anstatt das "Objekt" mit Begriffen und Definitionen zu belegen und es als solches anschaulich zu machen, definiert der Diskurs die Frau lediglich als Mangel, als Mangel an Männlichkeit. Irigaray vertritt die These, die Frau sei aus der herrschenden Ordnung ausgeschlossen, liege dieser aber zu Grunde, ähnlich wie die Mutter, Mater, Materie im idealistischen Diskurs:

Die Psychoanalyse hält über die weibliche Sexualität den Diskurs der Wahrheit. Einen Diskurs, der das Wahre über die Logik der Wahrheit sagt: nämlich, daß das Weibliche in ihr nur im Inneren von Modellen und Gesetzen vorkommt, die von männlichen Subjekten verordnet sind. Was impliziert, daß nicht wirklich zwei Geschlechter existieren, sondern nur ein einziges. Eine einzige Praxis und Repräsentation des Sexuellen. Mit seiner Geschichte, seinen Notwendigkeiten, seinen Kehrseiten, seinen Mängeln, seinem Negativ/seinen Negativen [...] deren Träger das weibliche Geschlecht ist. (Gesch:89)

2.2 Das Anatomische am Diskurs

Irigaray fundiert ihren analytischen Korpus, d.h. ihre Ausführungen zu den Geschlechtern und ihre Formulierungen zu einer möglichen weiblichen Schreibweise, auf der Anatomie der Geschlechter und deren symbolischer Status innerhalb der Diskurse. Sowohl die Analyse des bestehenden männlichen Diskurses, als auch ihre "Theorie" einer alternativen Schreibweise haben "anatomischen" Ursprung. Im Kapitel "Das Geschlecht, Das Nicht Eins Ist" ihres gleichnamigen Buches wird in die Problematik Körper-Begehren-Schreiben eingeführt:

Die weibliche Sexualität ist immer von männlichen Parametern ausgehend gedacht worden. Auf diese Weise scheint die Opposition männliche klitorale Aktivität/weibliche vaginale Passivität, von der Freud (und auch andere) als von Etappen oder Alternativen der Entwicklung zur sexuell "normalen" Frau spricht, allzusehr bedingt von der Praxis männlicher Sexualität. (Gesch:22)

Der männliche Diskurs privilegiert das Symbol des Phallus als  quivalent der Einheit und der Einheitlichkeit zu Ungunsten der anatomischen Heterogenität der Frau. Deshalb wohne der

Frau das Streben nach einem Phallus inne ("Penisneid"), um durch diesen Zugang zum männlichen Diskurs zu erhalten:

Sie müßte daher mit allen Mitteln danach streben, sich den Penis anzueignen: durch ihre etwas servile Liebe zum Vater/Gatten, der fähig ist, ihr den Penis zu geben, durch ihren Wunsch nach einem Penis-Kind, das am liebsten ein Junge sein soll, durch den Zugang zu den kulturellen Werten, die von Rechts wegen immer noch einzig und allein männlichen Wesen vorbehalten und aufgrund dieser Tatsache immer männliche sind, usw. Die Frau könnte ihren Wunsch nur als Hoffnung erleben, endlich ein Äquivalent des männlichen Geschlechts zu besitzen. (Gesch:22)

Der männliche Diskurs erhebt den Phallus zum höchsten Symbol und subsumiert die weibliche Geschlechtlichkeit unter dieses. Die Einheit des Phallus dominiert über die Vielheit der weiblichen Geschlechtsteile, die der Diskurs auch noch hierarchisch gliedert, indem er die Klitoris, da phallusähnlich, zum weiblichen Organ der Lust erklärt. Jeglicher geschlechtlicher Genuß der Frau kann nur über den Mann zustandekommen. Die Sexualität der Frau, so der Diskurs, ist einzig und allein auf den Mann gerichtet und ohne den Phallus nicht möglich. Das Weibliche ist keine Instanz, die sich unabhängig, außerhalb

des Männlichen, des männlichen Diskurses (und des idealistischen Ich eines Fichte) konstituieren kann.

Das "Weibliche" bestimmte sich niemals anders als durch und für das Männliche. (Gesch:87)

Während aber das männliche Geschlecht, um sich zu affizieren, immer ein "anderes", ein Objekt, ein Gegenstück benötigt, "berührt sich" die Frau , durch ihre Schamlippen, fortwährend. Ihre Geschlechtlichkeit gründet sich nicht auf dem Gesetz der Einheit, auch wenn sie im männlichen Diskurs dem Diktat des Ein-heitlichen, des Phallus unterworfen werden soll:

So ist zum Beispiel die Auto-Erotik der Frau von der des Mannes sehr verschieden. Dieser hat, um sich selbst zu berühren, ein Instrument nötig: seine Hand, das Geschlecht der Frau, die Sprache [...] Und diese Selbstaffektion erfordert ein Minimum an Aktivität. Die Frau aber berührt sich durch sich selbst und an sich selbst, ohne die Notwendigkeit einer Vermittlung und vor jeder möglichen Trennung zwischen Aktivität und Passivität. Die Frau "berührt sich" immerzu, ohne daß es ihr übrigens verboten werden könnte, da ihr Geschlecht aus zwei Lippen besteht, die sich unaufhörlich aneinander schmiegen. Sie ist also in sich selbst schon immer zwei, die einander berühren, die jedoch nicht in eins (einen)

und eins (eine) trennbar sind.
(Gesch:23)

Irigaray legt die Anatomie, die Geschlechtlichkeit als Grundstein diskursiver Analyse. Die Struktur des männlichen Diskurses beruht auf der Symbolik des Phallus. Die phallische Selbstaffektion erfordert die Existenz eines "Anderen", eines Objekts. Irigaray nennt das Geschlecht der Frau sowie die Sprache als mögliche "Instrumente". Der männliche Diskurs bedarf als Grundlage ein Nicht-Ich, das immer lediglich Objektstatus hat: Das Nicht-Ich, die Frau als Reflexionsfläche. Die Frau hingegen bedarf keines Instruments zur Selbstaffektion. Ihr "Berühren" ist ohne Vermittlung und steht deshalb auch außerhalb logozentrischer Gegensatzpaare wie Aktivität/Passivität. Ihr Geschlecht besitzt auch keine einheitliche Struktur. Sie ist schon immer "zwei", ohne das aber dieses Zweifache als die Summe zweier "Einheiten" begriffen werden kann. Diese Duplizität ihres Geschlechtes verhilft zu dem Vermögen, Lust zu empfinden, ohne auf den Phallus angewiesen zu sein. Die Lust, die sie in Zusammenhang mit dem Phallus möglicherweise empfindet, ist, so Irigaray, nicht ihre eigene. Sie ist vielmehr instrumental zum Lustempfinden des Mannes. Sie dient zur Bestätigung des männlichen Begehrens und hat

unabhängig von der phallischen Lust keine Daseinsberechtigung.

Die Frau ist innerhalb dieses sexuellen Imaginären nichts als eine mehr oder weniger gefällige Stütze für die Inszenierung männlicher Phantasien. Daß sie dabei Lust empfindet, sofern sie dazu ermächtigt wird, ist möglich und sogar gewiß. Aber diese Lust ist vor allem masochistische Prostitution ihres Körpers für einen Wunsch, der nicht der ihre ist; das beläßt sie in diesem Zustand der Abhängigkeit vom Mann, den man ihr zuweist. Nicht wissend, was sie will, ist sie zu allem bereit, bittet sogar immer wieder darum, er möge sie doch als "Objekt" zur Ausübung seiner eigenen Lust "nehmen". Sie, sie wird also nicht sagen, was sie begehrt. Sie weiß es außerdem nicht, oder nicht mehr. (Gesch:24)

In einem Diskurs, der den Phallus zum höchsten Signifikanten erhebt, ihn zum Symbol der Macht erhöht, ist es der Frau nicht möglich, unmittelbaren Zugang zu ihrem eigenen Begehren zu finden. Lust empfindet sie nur vermöge des Mannes. Wenn Bettine durch Clemens angehalten wird, (für ihn) zu schreiben, und, trotz ihres anfänglichen Unwillens, schließlich doch mit sichtlicher Freude das Resultat ihres Schreibens mitteilt, kann nicht von ihrer eigenen Lust oder von eigener Begehrens u erung gesprochen werden. Was sie dann durch

diese Vermittlung verspürt, ist nicht ihre eigene, weibliche Lust. Was nicht bedeutet, daß sie nicht danach verlangt, solange sie keinen Zugang zu nichtphallischem Begehren hat. Der Wunsch der Frau läßt sich im phallozentrischen Diskurs nicht zum Ausdruck bringen, was auch das Fehlen adäquater Ausdrucksmöglichkeiten für die Frau innerhalb dieses Diskurses erklärt. In einem Diskurs, in dem Einheiten und Äußerlichkeiten (Form, Phallus) zu dominanten Symbolen hochbeschworen werden, hat das "Nicht-eins-sein" der Frau keinen Platz. Zum einen verbietet das die Logozentrik, zum anderen die weibliche Anatomie: Ihr Geschlecht ist "abwesend", formlos:

Dieses Geschlecht, das sich nicht sehen läßt, hat ebenso wenig eine eigene Form. Und wenn die Frau gerade durch diese Unvollkommenheit der Form ihres Geschlechts genießt, die bewirkt, daß sie unaufhörlich und auf unbestimmte Weise sich berührt, so wird dieser Genuß durch eine Zivilisation verleugnet, die den Phallo-morphismus privilegiert. Der der einzig definierbaren Form entsprechende Wert blockiert jenen, der in der weiblichen Auto-Erotik im Spiel ist. Das Eine dieser Form, des Individuums, des Geschlechts, des Eigennamens, des Eigen-Sinns [...] tritt, indem es spreizt und teilt, an die Stelle dieser Berührung von mindestens zwei (Lippen), die die Frau in Kontakt mit sich selbst

hält, aber ohne mögliche Absonderung dessen, was sich berührt.

Daher dieses Mysterium, das sie in einer Kultur repräsentiert, die pr tendierte, alles aufzuzählen, alles durch Einheiten zu beziffern, alles in Individualitäten zu inventarisieren. Sie ist weder eine noch zwei. Bei aller Anstrengung kann sie nicht als eine Person, noch auch als zwei, bestimmt werden. Sie widersteht jeder adäquaten Definition. (Gesch:25)

Das Widerstehen gegen jegliche eindeutige Definierbarkeit bringt die Frau in völligen Gegensatz zum Subjektverständnis Fichtes, dessen Ich immer *eins* ist. Die Frau wird, als phallusunabh ngig Begehrende, als höchst existenzbedrohend seitens des männlichen Diskurses gesehen.

Die 'Bestimmung' des Weiblichen 'durch und für das Männliche' heißt jedoch nicht, das Weibliche gehe völlig im männlichen Diskurs auf. Es lässt sich nicht im männlichen Diskurs repräsentieren, doch existiert es, als "Anderes", als etwas Nicht-Assimiliertes weiter. Die Logozentrik des männlichen Diskurses f hrt notwendigerweise zu Verallgemeinerungen, zu Subsumierung alles Erfassbaren, Denkbaren unter dem Prinzip $A=A$. Doch gesteht dieser Diskurs gleichzeitig die Existenz eines 'Anderen', eines 'Nicht-Alle'-Faktors ein. Das 'Andere'

existiert, ist aber ausgeschlossen. Doch ist es nicht au erdiskursiv, sondern im Inneren des Diskurses ausgeschlossen.

"Die Frau gibt es nur als durch die Natur der Dinge, die die Natur der W rter ist, Ausgeschlossene, und man muß schon sagen, daß, wenn es irgend etwas gibt, es eben das ist - sie wissen einfach nicht, was sie sagen: das ist der ganze Unterschied zwischen ihnen und mir." (Gesch:90)

Irigaray zitiert den lacanschen Diskurs um auf den 'Nicht-Allefaktor' aufmerksam zu machen.

Dieser Ausschluß findet im Inneren einer Ordnung statt, der nichts entgehen würde: der Ordnung seines Diskurses. Dem Einwand, daß er vielleicht nicht alles ist, wird entgegnet werden, sie seien diejenigen, die "nicht-alle" sind. (Gesch:90f)

'Sie', die Frauen, haben auch ein 'Anderes', das dem Anspruch des männlichen Diskurses, Wahrheiten, ja die Realität schlechthin, zu postulieren, entgeht.

Mit Lacan:

"Ein Mann sucht sich eine Frau - was Ihnen merkwürdig erscheinen wird - in der Eigenschaft dessen, was sich alleinig durch den Diskurs situiert; denn

wenn das, was ich vorbringe, wahr ist, nämlich, daß die Frau nicht-alle ist, dann gibt es bei ihr immer irgendetwas, was dem Diskurs entgeht."
(Gesch:92)

Dieses 'Andere', das sich nicht auf den männlichen Diskurs reduzieren lässt, nicht in ihm aufgeht, ist diesem Diskurs letztendlich zweckdienlich. Wenn Irigaray auf der Ebene der Sprache davon ausgehen muß, ein Verkehr zwischen den Geschlechtern finde nicht statt (Gesch:94), da die Frau keine Sprache außerhalb männlicher Repr sentationssysteme habe, besitzt sie noch, zumindest teilweise, Zugang zu ihrem Körper, zu ihrer Lust.

Ohne Sprache, ohne eine der Frau angemessene Sprache, lässt sich auch ihr Begehren, ihre Lust, die sie zweifelsohne verspürt, nicht artikulieren. Doch muß die Frau um den Status ihres Begehrens innerhalb der phallischen Ordnung zunächst einmal kämpfen, hat doch das männliche Subjekt, wie bei Fichte, mit der möglichen Existenz eines solchen erhebliche Schwierigkeiten. Das männliche Verschweigen der weiblichen Lust entspricht dem Ausschließen einer (als weiblich empfundenen) Sinnlichkeit aus dem männlichen Diskurs, bis diese "bez hmbar" gemacht ist. Wie schon angeführt, verweist der

idealistische Diskurs Fichtes auf die Bedrohung des Ich durch Sinnlichkeit. Das Ich kann nur wirklich souverän und frei sein, wenn es in seiner Auseinandersetzung mit dem Sinnlichen dieses bezähmt:

In diesem Kampfe nun muß mit der Sinnlichkeit zweierlei geschehen: Sie soll erstlich bezähmt und unterjocht werden, sie soll nicht mehr gebieten, sondern dienen; sie soll sich nicht mehr anmaßen, uns unsere Zwecke vorzuschreiben, oder sie zu bedingen. Dies ist die erste Handlung der Befreiung des Ich; die Bezähmung der Sinnlichkeit.- (Fichte 1973:123)

Das Sprechen von der Bedrohung des Ich durch Sinnlichkeit ist gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, das souveräne rationale Ich sei doch nicht monadenhaft abgeschlossen unantastbar.

Da Sinnlichkeit nicht völlig eliminierbar ist, worauf der Begriff 'Bezähmung' ja hinweist, muß sie, jeder Zeit beherrschbar, kultiviert werden:

Die Sinnlichkeit soll nicht nur nicht Gebieter, sie soll auch Diener, und zwar ein geschickter, tauglicher Diener sein; sie soll zu brauchen sein. Dazu gehört, daß man alle ihre Kräfte

aufsuche, sie auf alle Art bilde, und ins Unendliche erhöhe und verstärke. Das ist die zweite Handlung der Befreiung unsers Ich: die Kultur der Sinnlichkeit. (Fichte 1973:123)

Hier handelt das männliche Subjekt mit egozentrischer Pragmatik. Der Frau wird ein Lustempfinden gestattet, aber ein strukturell verschiedenes, sprich, strukturloses. Das Begehren der Frau ist dieser nicht immanent, sondern gesetzlos, asystematisch, gar undefinierbar. Im Rahmen einer männlichen Ordnung ist es dadurch negativ belegt, steht es doch nicht im Einklang mit der Systematizität, durch die Diskurse charakterisiert sind. Dieser Status des Gesetzlosen bietet sich schon deshalb als Ansatzpunkt diskursiver Emanzipation für die Frau an:

Es gäbe also für die Frauen kein irgendmögliches Gesetz ihres Lustempfindens. Ebenso wenig einen Diskurs. Ursache, Wirkung, Zweck [...] das Gesetz und der Diskurs haben System. Und wenn die Frauen - ihm zufolge - von ihrem Lustempfinden nichts sagen, nichts wissen können, dann deshalb, weil es sich in keiner Weise in und durch eine Sprache einordnen läßt, die in irgendeiner

Hinsicht die ihre wäre. Oder [...] die seine?

Das Lustempfinden der Frau wäre - für sie, aber immer ihm gemäß - irreduzibel an-archisch und a-teleologisch. Lautet doch der Imperativ, der ihnen - aber einzig und allein von außen und nicht ohne Gewaltsamkeit - auferlegt wäre: "genieße gesetzlos". Das der Wissenschaft der Psychoanalyse zufolge: wunschlos. Von ungefähr, zufällig, unvermutet - zum Wesentlichen "hinzutretend" - überkäme sie dieser seltsame Zustand des "Körpers", den die Männer ihr Lustempfinden nennen würden. Von dem die Frauen nichts wüßten, und das sie - folglich - auch nicht wirklich genießen würden. Eine Art von "Erleben", von Prüfung?, das/die "erzittern" ließe, ja, ihnen "beispringen" würde, wenn es ihnen kommt. (Gesch:99)

Das Lustempfinden der Frau liegt, ähnlich wie ihr Körper, dem männlichen Diskurs als Träger, als Projektionsfläche zugrunde.

Irigaray bezeichnet die Frau, den Körper der Frau als

[...] Materie-Körper, der von den Signifikanten der Männer gezeichnet ist und deren Phantasien/Seelen als Träger dient. Als Ort der Einschreibung ihrer Kodierung als sprechende Subjekte und als Ort der Projektion der "Objekte" ihres Begehrens. Wobei die

auf ihren Körper übertragene Spaltung und Ritze zwischen eben diesen bewirkt, daß sie - trotz allem - genießen würde, ohne daß aber damit verhindert würde, daß sie "frigide" sein oder sich dafür halten kann. Genuß ohne Genuß: Beben eines "schweigenden" Restes Materie-Körper, das sie in Intervallen, Abständen erzittern läßt, von dem sie aber nichts wüßte. Nichts zu "sagen" wüßte, trotz allem, von diesem Genießen, das sie folglich nicht zu genießen wüßte. Dadurch also wird die Frau für die Männer zum Träger der doppelten Funktion des Unmöglichen und Untersagten. (Gesch:99f)

Die Frau, die als Subjekt im männlichen Diskurs nicht existiert, bildet dennoch das Substrat, die Einschreibungsfläche für das männliche Subjekt. Der Materie-Körper der Frau als Spiegel, Projektion männlichen Begehrens. Dieser Einschreibungsprozess würde, so Irigaray, der Frau eine nicht näher beschriebene Form des Genusses erlauben, der ihr aber, mangels Zugang zu einer eigenen Sprache, zu einem eigenen Diskurs, dann doch verwehrt bliebe. Die Lage der Frau, ihr 'Erzittern' im 'Genuß ohne Genuß' ist aus der Perspektive des Mannes eine Unmöglichkeit.

Die tatsächliche Existenz weiblichen Lustempfindens, im idealistischen Diskurs als äußerst bedrohend und dadurch in sei-

nem Bestehen bestätigt, sieht auch Irigaray in ihrer Analyse durch den männlichen Diskurs gegeben. Doch nur aus narzißtischem Interesse:

Wenn es also etwas wie weibliches Lustempfinden - noch - gibt, dann deshalb, weil die Männer dessen bedürfen, um sich in ihrer Existenz zu erhalten. (Gesch:100)

Die Frau und ihr Lustempfinden stellen die Grundlage des männlichen Begehrens dar. Nur wenn die Frau, aus der Sicht des Mannes, auf sein Begehren re-agiert, sieht er sich in seiner Funktion als Begehrender bestätigt. Die Lust der Frau ist im männlichen Diskurs phallozentriert, dem Manne zweckdienlich, aber auch unabkömmlich.

Der sexuelle Genuß geht also im Körper des **ANDEREN** zu (seinem) Grunde. Er „produziert“ sich dadurch, daß der **ANDERE** zu einem Teil dem Diskurs entgeht. Dieser Krise des Diskurses schafft der Phallismus Abhilfe: der sich aufrechterhält durch den **ANDEREN**, vom **ANDEREN** sich nährt, am **ANDEREN** begehrt wird, gerade indem er niemals als solcher auf ihn sich bezieht. Ein Balken (barre), ein Einschnitt, ein phantasmatisches Abschneiden, eine Signifikanten-Ökonomie, eine Ordnung, ein Gesetz regulieren das Lustempfinden des Körpers des **ANDEREN/der ANDEREN**. Der/die von daher der Zählung unterworfen

ist: Eins nach der Anderen/Eine nach der Anderen.

Sie werden eine nach der Anderen genommen, durchprobiert werden, und den Un-Sinn zu vermeiden. Dem Nicht-Alle der Frau im Sagbaren des Diskurses antwortet die Notwendigkeit, sie, zumindest potentiell, alle zu besitzen, um sie zu Stützen der Spalte dessen, was nicht gesagt werden kann, zu machen, indem man gleichwohl ganz über diese - jüngst geschöpfte - sogenannte Genußsubstanz verfügt. (Gesch:101)

Der Nicht-Alle Effekt, dasjenige, daß nicht durch den männlichen Diskurs gedeckt ist, existiert in Unabhängigkeit. Dieser letzte Rest nicht durch den Mann vergesellschafteten Begehrens ist der Frau geblieben. Nun stellt sich das Problem der Artikulieren des Begehrens. Wie läßt sich das Begehren der Frau in einem von der Konstitution her männlichen Repräsentationssystem wie der Sprache des 19. Jahrhunderts ausdrücken? Wenn die Frau im männlichen Diskurs nicht repräsentiert ist, welchen Zugang hat sie zu ihrem eigenen Begehren, und, falls sie ihn hat, wie ist er zu repräsentieren, in ein Zeichensystem wie das der bestehenden Sprache umzusetzen?

Gesellschaftlich sind sie "bloße" Objekte für und unter Männern und kön-

nen im übrigen eine Sprache, die sie nicht geschaffen haben, nur mimen; natürlich bleiben sie amorph und leiden unter Trieben ohne Repräsentanten oder mögliche Repräsentationen. (Gesch:195f)

Die der Frau zur Verfügung stehende Sprache ist nicht ihre eigene. Um aber das ihr verbliebene Begehren in ein Repräsentationssystem umsetzen zu können, sieht sich die Frau vor eine Reihe von Problemen gestellt. Der Allmacht des männlichen Diskurses zu entgehen indem man in ein völlig neues Repräsentationssystem übergeht, ist wenig praktikabel, wenn nicht unmöglich. Dies würde ja erfordern, aus dem herrschenden Diskurs sich zu lösen, sich in den Zustand einer vordipalen Existenz zurückversetzen zu versuchen, sich in einen entsozialisierten bzw. nichtsozialisierten Zustand begeben und aus eigener Körpererfahrung heraus probieren, ein 'ursprüngliches' Begehren völlig neu zu artikulieren. Reprsentationssysteme wie die des männlichen Diskurses lassen sich nicht künstlich ohne Rückgriff auf Erfahrungen usw. schaffen, was die Möglichkeit eines radikal neuen, strukturell andersgearteten Diskurses ohne Bezugnahme auf Bestehendes sicher ausschließt. Daher das Konzept der Mimesis.

2.3 Die Mimesis als Emanzipationsansatz

Irigaray postuliert das Verfahren der Mimetik als möglichen Lösungsansatz zu einer "weiblichen" Schreibweise. Der erste Schritt zur Etablierung einer nichtm nnlichen Schreibweise als eine dem herrschenden Diskurs Ausgeschlossene ist die freiwillige Bestätigung ihrer gegenwärtigen Lage.

Es existiert, zunächst vielleicht, nur ein einziger "Weg", derjenige, der historisch dem Weiblichen zugeschrieben wird: die Mimetik. Es geht darum, diese Rolle freiwillig zu übernehmen. Was schon heißt, eine Subordination umzukehren in Affirmation, und von dieser Tatsache aus zu beginnen, jene zu vereiteln. Während diese Bedingung zurückzuweisen für das Weibliche darauf hinausläuft, den Anspruch zu erheben, als (männliches) "Subjekt" zu sprechen, oder eine Beziehung zum Intelligiblen zu postulieren, die die sexuelle Indifferenz aufrechterhält.

Mimesis zu spielen bedeutet also für die Frau den Versuch, den Ort ihrer Ausbeutung durch den Diskurs wiederzufinden, ohne sich darauf wieder reduzieren zu lassen. Es bedeutet - was die Seite des "Sensiblen", der "Materie" angeht -, sich wieder den "Ideen", insbesondere der Idee von ihr, zu unterwerfen, so wie sie in/von einer "männlichen" Logik ausgearbei-

tet wurden; aber, um durch einen Effekt spielerischer Wiederholung das "erscheinen" zu lassen, was verborgen bleiben mußte: die Verschüttung einer möglichen Operation des Weiblichen in der Sprache. Es bedeutet außerdem, die Tatsache zu "enthüllen", daß, wenn die Frauen so gut mimen, dann deshalb, weil sie nicht einfach in dieser Funktion aufgehen. Sie bleiben ebenso sehr anderswo. Eine andere Beharrlichkeit der "Materie", aber auch des "Lustempfindens". (Gesch:78)

Die Frau ist als "Geschlecht" nicht im männlichen Diskurs repräsentiert. Sie liegt diesem nur zugrunde. Die Subordination des Weiblichen, dessen Subsumierung unter das Männliche muß, so fordert Irigaray, durch das Prinzip der Mimetik, der Nachahmung in eine Affirmation umschlagen. Die Frau soll den männlichen Diskurs vorläufig nachahmen, als erster Schritt einer Taktik, die zu einer "anderen" Schreibweise führt. Die Frau muß als "männliches" Subjekt schreiben, um "den Ort ihrer Ausbeutung durch den Diskurs wiederzufinden". Dabei muß sie sich den Prämissen, den "Ideen" des männlichen Diskurses unterwerfen und durch Wiederholung das dem männlichen Diskurs zugrundeliegende Weibliche freizulegen. Die Affirmation schlägt um in Subversion. Der männliche Diskurs wird durch Nachahmung von innen ausgehöhlt, ad absurdum geführt. Doch dieses "Enth llende" konstatiert nicht die

Frau an sich. 'Sie geht nicht in dieser Funktion auf', heißt es im Text. Ein mögliches Weibliches kann sich nicht durch Funktionalität definieren. 'Sie bleibt ebensosehr anderswo', beschreibt Irigaray den Ursprung eines möglichen Weiblichen. Irigaray gliedert das "Anderswo" in zwei Aspekte: Zum einen die Materie.

Das Anderswo der "Materie": wenn die Frauen Mimesis spielen können, dann deshalb, weil sie sich darauf verstehen, das Funktionieren wieder zu nähren. Weil sie es immer schon gespeist haben? Besteht nicht der "erste" Einsatz darin, (aus) Natur zu re-produzieren? Ihr Form zu verleihen, um sie sich wieder anzueignen? Sind nicht als Hüterinnen der "Natur" die Frauen diejenigen, die die Quelle der Mimesis unterhalten und sie also den Männern gewähren? Dem Logos?

Gerade dadurch nämlich ist die Hypothese einer Umkehrung - im Inneren der phallischen Ordnung - immer möglich. Der Wider-Schein (re-semblance) kann des roten Blutes nicht entbehren. Die Natur-Materie-Mutter muß immer wieder und immer noch die Spekulation nähren. Doch wird dieses Hervorquellen (re-source) ebenso als Verlust der Reflexion verworfen und ins äußere dessen verwiesen, was ihr widersteht: als Wahnsinn. Jenseits dieser Ambivalenz, die so die nährende phallische Mutter an sich zieht, erübrigt

diese Funktion das Lustempfinden der
Frau. (Gesch:78f)

Die Natur, als Ursprung aller Dinge ist für Irigaray die "Quelle der Mimesis". Frauen, die wie die Natur die eigentlich "Reproduzierenden" sind, liegen den sich so mimenden, reproduzierenden Verfahren zugrunde. Das Reproduzieren, das Potenzieren, das Ausufern des männlichen Ichs orientiert sich an der Natur, der Materie als Urgrund, auch wenn dies nicht zugegeben wird. An der Dreiheit der Natur-Materie-Mutter verwickelt sich selbst ein Fichte in Widersprüche. Das Weibliche ist nicht die Reflexion, der Schein, sondern ein "Hervorquellen", das immerwährend produziert. Das zweite "Anderswo" ist das des weiblichen Lustempfindens:

Das "Anderswo" des weiblichen Lustempfindens wäre eher dasjenige des Ortes, an dem sie die Ek-stase ins Transzendente trägt, als daß sie darin wiederzufinden wäre. Dasjenige des Ortes, an dem sie als Gewähr gegenüber einem im "Gott" der Männer extrapolierten Narzißmus fungiert. Eine Funktion, die sie nur sichern kann zum Preis, jeder Aussicht beraubt zu sein, zum Preis ihrer zur Repräsentation des Selbst unfähigen "Virginität". Ein Lustempfinden, das in der Sprache, in ihrer Sprache, unartikulierbar bleiben muß, bei Strafe, das, was das logische Funktionieren begründet, in Frage zu stellen.  berhaupt ist das, was heute den

Frauen am meisten verboten ist, der Versuch, ihr Lustempfinden auszusprechen. (Gesch:79)

Irigaray verlegt einen Teil des weiblichen Lustempfindens in die Transzendenz. Es ist einerseits nicht sprachlich erf   bar, muß die Frau doch gegenwärtig auf den bestehenden Diskurs zurückgreifen, um sich zu artikulieren. Zum anderen ist selbst eine potentielle Artikulation mit strengen Verboten belegt. Was jenseits der Sprache dann an Begehren spürbar bleibt, kann sich nur in der Transzendenz konstituieren und verbleibt so jenseits direkter Zugänglichkeit. Das Artikulieren der weiblichen Lust kann nicht über den männlichen Diskurs erfolgen. Dieser Diskurs konstituiert sich grundsätzlich durch die (männliche) Sprache. Sprache ist gemeinhin ein Instrument, ein Werkzeug zur Affizierung des Mannes, seiner Lust. Wenn die Frau Lust empfinden will, muß sie sie au erdiskursiv, anderswo suchen.

Das "Anderswo des Lustempfindens" kann lokalisiert werden.

Das Anderswo des Lustempfindens der Frau wird nur wiedergefunden zum Preis einer erneuten Durchquerung des Spiegels, der alle Spekulation aufrechterhält. Weder sich einfach in einem Prozeß der Reflexion oder der Mimetik situierend, noch in dessen Diesseits - dem für jede Sprache opa-

ken Empirischen -, noch in dessen Jenseits - dem selbstgenügsamen Unendlichen Gottes der Männer -, sondern, indem alle diese Kategorien und Einschnitte zurückverwiesen werden auf Zwänge der Selbstrepräsentation des phallischen Wunsches im Diskurs. Ein spielerisches und verwirrendes Wiederdurchqueren, das der Frau erlaubte, den Ort ihrer "Selbstaffektion" wiederzufinden. Wenn man will, den ihres "Gottes". Wobei es offenkundig ist, daß die Zuflucht zu einem solchen Gott, gesteht man nicht seine Verdopplung ein, immer Rückführung des Weiblichen zur phallokratischen Ökonomie ist. (Gesch:79f)

Das Anderswo des weiblichen Lustempfindens liegt weder gänzlich in der Transzendenz noch im Diesseits des bestehenden Diskurses. Das Anderswo wiederzufinden bedeutet, den Prozeß der 'Durchquerung des Spiegels, der alle Spekulationen aufrechterhält' anzuwenden. Das heißt, alle Spiegelungen, Repräsentationen des Weiblichen im Diskurs nachzuvollziehen, um am Ende zur 'Selbstaffektion' zurückzugelangen. Selbstaffektion ist nicht etwa die monadenhafte Abgeschlossenheit des männlichen Ichs der Romantik oder des Idealismus, daß sich als einzigartig, gar als Einziges begreift; Selbstaffektion ist vielmehr eine Bezüglichkeit zum eigenen Körper, ein Mit-Sich-Einssein mit dem Begehren. Der Ort der Selbstaffektion ist der Ort des 'Gottes', wobei Gott nicht im

theologischem Sinne zu verstehen ist. Dieser 'Gott', wenn 'unverdoppelt' stellt einen Rückfall in das System der Einheit, des Phallozentrismus dar und muß vermieden werden. Verdopplung aber auch in anderer Sicht. Die Mimesis beruht auf dem Prinzip der Verdopplung. Mimesis ist Nachahmung, Nachvollziehen des männlichen Diskurses oder "mit dem Philosophen Vermählung zu feiern" (Gesch:157) wie Irigaray es nennt. Die Zerstörung des alten Diskurses setzt seine Nachahmung voraus.

Es war also notwendig zu zerstören, jedoch, wie René Char schrieb, mit Verm hlungswerkzeugen. Das Werkzeug ist kein weibliches Attribut. Aber die Frau kann die Zeichen des Werkzeugs auf ihr/ in ihr neu benutzen. Anders gesagt: ich hatte noch mit den Philosophen Vermählung zu feiern. Kein einfaches Unternehmen [...] Denn auf welchem Weg ist es möglich, sich in ihre so kohärenten Systeme wiedereinzuf hren?

Im ersten Anlauf gibt es vielleicht nur einen einzigen, auf den das Frausein verwiesen ist: die Mimesis. Aber diese Rolle selbst ist komplex, denn sie setzt voraus, sich zu allem, wenn nicht gar allen, hinzugeben. Alles und jeden zu doppeln, alle Abdrücke zu empfangen, ohne sie sich anzueignen und ohne neue hinzuzufügen. Das heißt, nichts anderes zu sein als die Möglichkeit für den Philosophen (sich) zu reflektieren.

Wie die Platonische Chora, aber auch wie der Spiegel des Subjekts.

In das Haus des Philosophen zurück-zukehren, erfordert auch, die Rolle der Materie - Mutter oder Schwester - gewährleisten zu können. D.h. die Rolle dessen, was die Spekulation immer aufs neue nährt, was als immer neue Quelle - rotes Blut des Widerscheins - aber auch als Abfall der Reflexion funktioniert, als Verwerfung und Austreibung dessen, was der Transparenz widersteht, des Wahnsinns. (Gesch:157)

Bettine nimmt die Rolle der sich Verm hlenden ein. Gezwungen von ihrem Bruder Clemens zu dichten schafft sie es nicht, gemäß männlicher literarischer Kriterien zu dichten, wie sie dem Leser mitteilt. Clemens zwingt sie dazu, um sich in dem von ihr Geschriebenen zu reflektieren, sich in seiner Rolle als Dichter, als Begutachter zu bestätigen. Die Bettine schreibt an die Günderode:

Wie der *Clemens* nach Haus gekommen war, hat er gleich nach meinem Brief gefragt, er wollt auch dran schreiben, ich hab ihn aber zerstreut durch allerlei, was ich von Dir erzählte; denn ich wollt ihn nicht gern lesen lassen, da   ich als Einsiedler mit Dir leben wollt, [...] , er frug nach allem, was noch vorgefallen, nach jedem Wort, nach den Ufern, nach dem Mond; und ich erzählte ihm alles; denn

ich wußte alles, jed Lüftchen, was sich erhoben hatte, und wie der Mond durch die Luken und Bogen hinter den Bergfesten geschimmert hat, und alles, und er frug auch, was wir gesprochen, ich sagte: nichts oder nur wenig Worte, denn es sei die ganze Natur so schweigend gewesen. - Und wie er alles ausgeforscht hatte, da ging er fort und sperrte mich ein und sagte, ich sollt ein Gedicht davon machen, grad so wie ich's erzählt habe, und sollt es nur aufschreiben immer in kurzen Sätzen, wenn es sich auch nicht reime, er wolle mich schon reimen lehren, und so ging er hinaus und schloß die Tür ab, und vor der Tür rief er: »Nicht eher kommst Du heraus, bis Du ein Gedicht fertig hast!« - Da stand ich - ganz widersinnig im Kopf. - Ans aufschreiben dacht ich nicht. - Aber ich dacht an das Versmachen, wie seltsam das ist. - Wie in dem Gefühl selbst ein Schwung ist, der durch den Vers gebrochen wird. - Ja, wie der Reim oft gleich einer beschimpfenden Fessel ist für das leise Wehen im Geist. Belehr mich eines Besseren, wenn ich irre, aber ist es nicht wahrscheinlich, daß im Reim und Versmaß auf den ursprünglichen Gedanken so einwirke, daß er ihn verfälscht? (Gesch:414)

Bettines Dialog mit Clemens führt dazu, daß sie gezwungen wird, ihre Erfahrungen und Erlebnisse in einer dem männlichen Diskurs gemäßen literarischen Form zu gestalten. Das gesprochene Wort muß erst in einen Diskurs 'gezwungen' werden,

um anerkannt zu sein. Das Ich, Bettine, erzählt, es erzählt "alles", aber in Wirklichkeit erzählt es nicht. Das Ich hat 'erlebt', Bettine hat nicht gesprochen. Das weibliche Ich schwieg: ' [...] er frug auch was wir gesprochen, ich sagte: nichts oder nur wenig Worte, denn es sei die ganze Natur so schweigend gewesen.' Doch will Clemens das Schweigen in Worte, Reime, Verse umgesetzt sehen, um diese schließlich zu beurteilen. Bettine widersetzt sich der inzestuösen "Vermählung", aber gibt dann doch nach. Sie schreibt. Nicht weil sie schreiben will, sondern um Clemens zu ermöglichen, das Geschriebene zu rezipieren, sich als Urteilender in seiner Rolle als diskursiv Privilegierter zu bestätigen. Das Geschriebene dient als Projektionsfläche des Mannes, des männlichen Diskurses. Bettine schreibt, aber nicht ohne Protest über die Sinnentleertheit männlicher formaler Stilmittel: Der Reim gleiche einer 'beschimpfenden Fessel', Reim und Versmaß wirken auf den 'wirklichen Gedanken' verfälschend. Was sie schreibt entspricht nicht dem von Clemens Gewünschten, ist aber dennoch zweckdienlich. Das von ihr geschriebene Märchen erfüllt Clemens mit "beseligtem Humor". (G:416) Was sie zum Märchen sagt, sagt sie unbeteiligt.

Es ist nicht ihr eigener Diskurs, sondern etwas, was sie auf Anordnung Clemens, für ihn, in seinem Namen geschrieben hat. Bewußt schreibt sie nichts Persönliches, verzichtet so auf

Selbstrepräsentation. Der Zwang des Diskurses, der Zwang durch Clemens ist offensichtlich. Sich aus diesen Fesseln zu entgrenzen, dokumentiert der Briefroman.

KAPITEL III

Bettines Weigerung: Strategien

- denn was ich Dir da vorplaudre, das ist eine Weise, nach der wird getanzt hinter mir, und so war unser tiefer Philosophentext in die Luft gesprengt, [...]

Bettine

- und wirkliches Leben ist ein Ausströmen in alles, daß läßt sich nicht aufheben, -

Bettine

3.1 Das Sprechen der Frau

Wie kann eine Frau sprechen, wie kann sie schreiben, wenn sie zum einem nicht im männlichen Diskurs repräsentiert ist und zum anderen keine ihr eigene Sprache zur Verfügung hat? Als Strategie zur Schaffung einer Sprache, die emanzipatorische Tendenz hat, suggeriert sie die Mimesis. Hauptproblematik stellt der Hang zur Übertheoretisierung einer möglichen weiblichen Schreibweise dar, da Theorien an sich als kohärente Gedankensysteme traditionell Merkmale männlicher Diskursivität sind. Doch wenn der männliche Diskurs auf Angleichung beruht, das "Andere" völlig undenkbar macht, bedeutet es ja nicht, daß das "Andere" völlig verschütt gegangen ist. Das mimetische Verfahren Irigarays beruht auf der Wiederfindung im männlichen Diskurs latent vorhandener Elemente, die möglicherweise als weiblich bezeichbar sind. Grundsätzlich charakterisiert sich der männliche Diskurs durch die Angleichung, die Einheit. Jeglicher emanzipatorischer Ansatz muß daher die Geschlechterindifferenz als gewichtiges Strukturmerkmal dieses Diskurses eliminieren.

Solange sich die Logik des Diskurses
auf der Geschlechterindifferenz, der

Selbstzeugung oder Repräsentation seiner selbst für das Männliche, von sich als seinesgleichen, als einziges Eichma  des Gleichen? Und da die männliche Selbstaffektion Hilfsmittel braucht - um sich zu berühren, braucht der Mann, anders als die Frau, Hilfsmittel: die Hand, das Geschlecht und den Körper der Frau, die Sprache - hat diese Syntax nicht notwendigerweise - gemäß einer ökonomischen Logik - alles benutzt, um sich selbst zu empfinden. Während die "andere" Syntax, diejenige, die die weibliche "Selbstaffektion" ermöglichen würde, fehlt, verdrängt, zensiert wird, weil das weibliche schließlich nur von dem und für das Männliche empfunden wird. Das, worum es hier ginge, wäre eine Syntax, die die "Selbstaffektion" der Frau ermöglichen würde. Eine "Selbstaffektion", die keineswegs auf die Ökonomie des Selben von dem Einen reduzierbar wäre, deren Syntax und Sinn noch zu finden sind. (Gesch:138)

Die männliche Selbstaffektion, das heißt das Selbsterfahren seines Körpers, seines Begehrens kann aufgrund der phallozentrischen Struktur des männlichen Diskurses (der ja alles unter seinen höchsten Signifikanten, den Phallus, subsumiert) nur über Vermittlung geschehen. Das männliche Ich kann sich als Begehrendes nur erfahren, indem es in der Reflexion sich aller "Nicht-Ichs" bemächtigt, um sich als Einziges, als "Allheit" zu erfahren. Nicht ohne Grund daher läßt Clemens

Bettine "Literatur" schreiben, um sich diese dann "anzueignen", zu genießen. Das Weibliche hingegen hat, so Irigaray außerhalb seines Bestehens, seines Vorausgesetztseins für den männlichen Diskurs, keine Existenzberechtigung. Innerhalb des männlichen Diskurses ist es ihr nicht möglich, sich durch "Vermittlung" zu berühren. Irigaray hält aber für eine Konstitution der weiblichen Selbstaffektion keine Hilfsmittel für nötig, wie das etwa beim Manne der Fall ist:

Ihr Geschlecht ist in sich schon eine Art der Selbstberührung. Hingegen wird alles unternommen, um ihr Selbstberührung zu verbieten, d.h. da die Bewertung des einzigen, männlichen Geschlechts, die Herrschaft des Phallus sowie seine Logik des Sinnes und sein Repräsentationssystem alles Mittel sind, das Geschlecht der Frau von sich selbst fernzuhalten und die Frau ihrer "Selbstaffektion" zu berauben. (Gesch:139)

Der männliche Diskurs versucht alles in seiner Macht mögliche, die Selbstaffektion als wichtigen Schritt zu Schaffung und Artikulation eines der Frau immanenten Begehrens zu unterbinden. Die Lust am Text, die Lust jenseits aller sprachlichen, grammatikalischen, syntaktischen Regeln zu dichten, wie Bettine sie verwirklichen will, wird von Clemens durch den von ihm auferlegten Schreibzwang auf ihn selbst zentriert.

Die sich ohne Sprache selbstaffizierende Frau wird durch den Mann gezwungen, wider ihrem Begehren innerhalb dieses Diskurses zu sprechen, zu schreiben, zu dichten. Zu Anfang steht die freundliche Überredung:

Wir saßen auf der Hoftreppe, ich und der *Clemens*, in der Dämmerung und schwatzten allerlei. - »Es ist alles recht lieblich, was du da vorbringst«, sagte er - »aber werd nur nicht faselig, manchmal ängstigt mich's, was aus dir werden soll, du zersplitterst deinen Geist, mit dem du dir eine so herrliche Freiheit erringen k nnstest. - Ach, kannst du dich denn nicht auf eins hinwenden mit deinen fünf Sinnen und das *ganz* auffassen? - Wenn du sprichst, bist du gescheit, und gibst manchen Aufschluß, von dem die Philosophen noch nichts wissen. - Schreib doch was! - Hast du mir nicht Kindermärchen versprochen? - Schreib doch alles auf, was du im Kloster erlebt hast, du kannst so schön davon erzählen. - Was treibst du denn mit der *Günderode*? - Lernst du mit ihr? Ich hab so große Sorge um dich, ich muß manchmal die Hände ringen, daß alle Anmut deines Geistes den vier Winden preisgegeben ist.« (G:376)

Das 'Faselige', das nicht Festlegbare, Mehrdeutige, sich dem Sinn Verweigernde am Diskurs Bettines ängstigt das männliche Subjekt. Die von Clemens vorgegaukelte 'Freiheit' für die Frau liegt wohl in ihrer Einfügung, ihrer Unterordnung unter

dem Symbol der Einheit, Einheitlichkeit, dem Phallus. Also nicht den 'Geist zersplittern', sondern alles 'ganz auffassen', sich dem einzigen Ganzen zuwenden, das über den Diskurs herrscht: dem Phallus.

Will sie einmal nicht gemäß der Spielregeln des männlichen Diskurses operieren, sich spontan "ausströmen", ihr Begehren zum Ausdruck bringen, stößt sie auf den Widerstand von Clemens.

An die Günderode.

Du bist mir gut, und der *Clemens*, mit dem kann ich doch nicht sein, wie ich bin, er fürchtet sich und kann nicht vertragen, daß ich mich ausström, bald ist's zu feurig, bald zu wehmütig, wo ich doch gar nicht traurig bin, aber weil er schön ist wie ein Gedanke in meiner Seel, so muß ich liebevoll zu ihm sein. (G:288)

Nicht nur begegnet das männliche Ich allen Versuchen des Weiblichen, Begehren zu äußern, mit Ablehnung. Mit der ablehnenden Haltung kommt die Furcht des narzißtischen Ich, durch ein bisher ausgeklammertes, "verschüttetes" Anderes bedroht zu sein. Im Gegensatz zu Bettines Aussage, "daß ich kein Buch schreiben kann, wie der *Clemens* will, ich müßt ein

Herbarium machen [...]” (G:310) nennt sie in dem vorigen Zitat kein Genre, keine feste Strukturierung ihrer Begehrens  u erung. Im Gegensatz zum Buch, zum Gedicht, das Clemens von ihr geschrieben sehen will, bleibt die Natur ihres Austr omens offen. Ob verbal, durch Körpersprache, Tanz, Gesang oder schriftlich fixiert, der Rezipient bleibt im Dunkeln. Das Begehren der Frau ist kein ursprüngliches, solange es durch die bestehende Sprache vermittelt werden muß. Der männliche Diskurs erlaubt es ja nicht, als Frau Begehren zu   u ern, es sei denn, dieses sei dem Manne zweckdienlich. In einem Repräsentationssystem, in dem die Herrschaft des Phallus als Symbol der Ein-heit die Frau an ihrer Selbstaffektion hindert, kann die Frau keine unmittelbaren Wünsche haben bzw. Wünsche, die im Diskurs adäquat repräsentierbar sind. Weshalb sie auch nicht daran interessiert ist, innerhalb des männlichen Diskurses zu operieren, der ihr keine Begehrungs  u erung gestattet.

Und dies erklärt   brigens, weshalb die Frauen angeblich keine Wünsche haben, weshalb sie nicht wissen, was sie eigentlich wollen; da sie von dieser "Selbstaffektion" dermaßen unwider-ruflich abgeschnitten sind, daß sie von vorneherein und u.a.  ber den Ödipus-komplex von sich selbst vertrieben werden und ohne die Möglichkeit der Kontinuität-Kontiguität mit ihren ersten

Begehren-Lustempfinden in eine andere Ökonomie importiert werden, in der sie sich, um es kurz zu sagen, überhaupt nicht mehr wiederfinden.

In ihr befinden sie sich notorisch in einer Maskerade. Die Psychoanalytiker sagen, daß die Maskerade dem Begehren der Frau entspräche. Dies scheint mir nicht richtig. Sie ist, meiner Meinung nach, zu verstehen als das, was die Frauen machen, um etwas vom Wunsch zurückzugewinnen, um am Wunsch des Mannes teilzuhaben, aber zum Preis des Verzichts auf ihren eigenen. In der Maskerade unterwerfen sie sich der herrschenden Ökonomie des Begehrens, um zu versuchen, trotzdem auf dem "Markt" zu bleiben. Aber das liegt auf der Ebene von: was man genießt und nicht wer genießt. (Gesch:139)

Vordergründig scheint die Frau im herrschenden Diskurs von ihrer "Selbstaffektion" abgeschnitten. Da sie als Frau, wie auch ihr Begehren im herrschenden männlichen Diskurs nicht repräsentiert ist, kann sie über die bestehende Sprache nicht zu sich selbst finden. In der männlichen Ökonomie befindet sich die Frau in einer 'Maskerade', die, so die Psychoanalyse, ihrem Begehren entspricht. Da sie in diesem Wertesystem nicht repräsentiert ist, sondern in ihm nur "erscheint", wäre die 'Maskerade' der Frau ein Verharren in der Begehrenslosigkeit.

Was ich unter Maskerade verstehe?
U.a. das, was Freud die "Weiblichkeit"
nennt. Das besteht zum Beispiel darin,
zu glauben, daß man eine Frau - und
noch dazu, eine normale Frau - werden
muß, während der Mann von vornher-
ein Mann ist. Er braucht lediglich sein
Mann-Sein zu vollziehen, während die
Frau gezwungen ist, eine normale Frau
zu werden, das heißt, in die Maske-
rade der Weiblichkeit einzutreten. -
Der weibliche Ödipuskomplex ist im
Endeffekt das Eintreten der Frau in ein
Wertesystem, das nicht das ihre ist,
und in dem sie nur "erscheinen" und
zirkulieren kann, wenn sie den Be-
d rfnissen-Wünschen-Phantasmen der
anderen - Männer - eingewickelt ist.
(Gesch:139f)

Die durch den männlichen Diskurs definierte "Weiblichkeit" ist
bloßes Konstrukt. Anstatt also dem wirklichen Begehren der
Frau zu entsprechen, ist sie Effekt, Erscheinung und Hilfsmittel
der Reflexionsprozesse des männlichen Ich. Die Maskerade, in
der sich die Frau befindet, ist, so Irigaray, ein Versuch, ange-
sichts ihrer Abgeschnittenheit am männlichen Begehren teilzu-
haben. Es ist das Verfahren des männlichen Diskurses, durch
die Strategie der Ver-ein-heitlichung das Andere, die Verschie-
denheit zu nivellieren. Dadurch werden Elemente des Weibli-
chen in diesen Diskurs integriert, ohne aber als solche darin
sichtbar zu sein. Diesen Umstand kann sich die Frau zunutze
machen. Er kann als Ansatz dienen, durch Teilnahme am

Wunsch des Mannes, zu den eigenen Wünschen zurückzufinden. In der oben zitierten Aussage Bettine heißt es:

[...] wo ich doch gar nicht traurig bin,
aber weil er schön ist wie ein Gedanke
aus meiner Seel, so muß ich liebevoll zu
ihm sein. - Das weiß er nicht, daß es
Musik ist in mir, die ihn liebt, ich muß
es so gehen lassen, alles muß reifen
mit der Zeit. (G:288)

Bettines "Ausströmen" ist als Versuch zu betrachten, ihr Begehren zu formulieren, bzw. anzudeuten, daß die Frau ein Begehren hat, das durch das ihr zur Verfügung stehende Repräsentationssystem nicht vermittelt werden kann. Deshalb auch der Verweis auf Clemens, von dem sie sagt, daß sie ihn liebe. Folglich ist ihr "Ausströmen", das sie als Musik bezeichnet, auf ihn, den Mann, das Männliche gerichtet, gemäß den Prämissen des männlichen Diskurses richtig zentriert: auf das souveräne, autonome, narzi stische männliche Ich. So nimmt Bettine, auch wenn sie auf die Problematik des weiblichen Begehrens innerhalb eines nicht-weiblichen Repr sentationssystems aufmerksam macht, unter anderem am Wunsch des Mannes teil. Ihre "Liebe", ihr Begehren ist auch auf Clemens gerichtet, in einer Weise, die der Diskurs, insofern er Anzeichen weiblichen Begehrens überhaupt zuläßt, gestattet: auf den Mann zentriert, um ihn in seinem eigenen Begehren zu

bestätigen, seine eigene Lust reflektiert zu sehen. Anstatt zu schweigen, eine Konsequenz, die eine fundamentalistische Haltung bezüglich der möglichen Teilnahme der Frau am männlichen Diskurs wohl akzeptieren müßte, ist Bettine dann doch bereit, auf den Wunsch Clemens, der ihr doch Zwang ist, einzugehen. Wieder einmal angehalten zu schreiben, tut sie es tatsächlich, in besonderem Gestus.

3.2 Oben - Unten - Dialektik: Die Geste Bettines

Der *Clemens* meint, ich soll alles schreiben, was mir durch den Kopf geht, er denkt, es w r Markt da; er schreibt, ich soll aus dem Kloster alles aufschreiben, aber nun les nur erst die dummen Gedanken, die in meinem Buch stehen, ob man da was Vern nf-tiges dran schreiben kann, und hab's noch dazu auf den Deckel inwendig geschrieben weil ich meint, ich wollt's recht voll schreiben, ja, hat sich was, ich bin schon über vier Wochen noch immer am Deckel. Da steht erstens obenan:

Ob Tugend nicht auch Genialität sein möchte, und ob wir vielleicht nur deswegen so mühselig hinan-klettern zum Erhabenen, weil wir kein Genie haben. (G:380)

Das klägliche Resultat ihrer vierwöchigen Bemühungen: Eine spekulative Aussage über den vermeintlich fehlenden schöpferischen Geist (genius, Genie) eines unklaren 'wir', dem das 'Erhabene' zu hoch ist, um sich ihm ohne Mühe 'kletternd' zu nähern. Doch weniger was sie sagt, als der Modus ihres Dichtens, ist beachtenswert. Der Diskurs Bettines gewinnt eine neue Dimension. Nicht die Semantik ihrer Reflexionen, der situative Rahmen als diskursives Element tritt in den Vordergrund. Bettine f hrt fort:

Das war auf der Pappel, an der ich so bequem hinaufklettern kann, ich sah die Vögel geflogen kommen und dacht in mir, du hast kein Genie, du mußt mühselig zu allem hinanklettern, und dann kannst du dich nicht oben erhalten, mußt immer wieder hinunter. - Und da fühlt ich recht in mir, wie alles in mir schwankt, nichts erreichen kann, wie ein Feuer in mir braust, jede Kunst liegt in mir so nah, ich mein, ich hätte sie schon in mir, die Wangen gl hn mir gleich so hoch, sie brennen mir, wenn ich nur in die Ferne denk, da liegen mir goldne Berge. Ich steh da, als hätt ich nur den Zauberstab in der Hand, alles inwendig im Geist, aber wenn's heraus soll, da bleib ich beim Buchdeckel und muß mühselig Sandkörnchen für Sandkörnchen zusammentragen. Wie ich von der Pappel herunter die Trepp herauf war und hatte meinen ersten papiernen Gedanken aufgeschrieben, der mich

noch immer anlachte - so wollt ich
noch ein bi schen im Abendschein
mich wiegen, denn beim Wiegen
kommen mir Gedanken. (G:380)

Bettines H henmetaphorik zeichnet prägnant die Lage der Frau innerhalb der herrschenden symbolischen Ordnung. Dem männlichen Diskurs enthoben, aus den diskursiven Prämissen entgrenzt, ist ihr ihr Begehren zugänglich. 'Auf der Pappel [...] da fühlt ich recht in mir, [...] , wie ein Feuer in mir braust, jede Kunst liegt in mir so nah [...] ' schildert Bettine ihr Empfinden. Das 'Feurige', 'Brausende', das sie so oft mit der 'Starre' des männlichen Diskurses kontrastiert, beflügelt sie. Doch der fast ekstatische Zustand, jeglicher genormten Diskursivität männlichen Denkens enthoben, ist sprachlich nicht vermittelbar. Beim Versuch, das zuvor Erlebte sprachlich zu fixieren, versagt die ihr zur Verfügung stehende Sprache: 'Ich steh da, [...] , alles inwendig im Geist, aber wenn's heraus soll, da bleib ich beim Buchdeckel und muß mühselig Sandkörnchen für Sandkörnchen zusammentragen.' Angesichts der Glut und Flut ihres Begehrens versagt deren Fixierung anhand einer wie Sandkörnchen anmutenden Signifikantenaufreihung kl glich.

Die Dialektik des 'Oben - Fühlens', 'Oben - Denkens' und des 'Unten - Schreibens' wiederholt sich, der Schreibzwang ist ihr immer gewahr.

Kaum war ich der halben Pappel hinaufgeklettert, so fiel mir schon wieder was ein, ich klettert also gleich wieder herunter und wieder die Trepp hinauf und schrieb auf:

Der ganze Mensch muß in sich einverstanden sein nämlich Herz und Kopf und Hand und Mund.

Da stand ich noch so eine Weile vor dem Gedanken still und dacht, vor dem hätt ich immer auf der Pappel können sitzen bleiben, und es tat mir schon leid, daß ich das Buch mit bekleckst hatte, aber weil der *Clemens* gesagt hatte, ich soll alles schreiben, was mir durch den Kopf geht, so wollt ich's durchsetzen. Jetzt gefällt mir, aber doch etwas in dem Gedanken, ich kann ihn ja zu was Großem machen, wenn ich einen großen Sinn hineinlege, und wenn ich alles, was ich so schreib, ohne zu wissen warum, mit Gewalt wahr mache. - Ja, ich fühl, es hängt mit dem ersten Gedanken zusammen, es ist die Genialität der Tugend, wenn der ganze Mensch in sich einverstanden ist, und es ist gewiß was die meisten nicht tun. Ach, nun kommt mir gar die Moral in den Weg, laß mich nur lieber die Gedanken weiter abschreiben, dann kleb ich den Deckel zu vom Buch, daß ich sie nicht

mehr seh. - Dann fallen mir vielleicht
bessere Sachen ein, die nicht so steif-
stellig sind. Ich bin also wieder auf
meine Pappel geklettert, denn es ist
mir grad, als kämen mir nur da oben
Gedanken [...] (G:380f)

Die durch das Sitzen auf der Pappel induzierten Inspirationen sind für Bettine relevant, so lange sie nicht sprachlich fixiert werden müssen. Wollte sie einen Gedanken 'zu was Großem machen', gemäß den Gepflogenheiten des männlichen Diskurses in Signifikanten umsetzen und tradierbar machen, müsse sie mit 'Gewalt' verfahren. ' [...] was ich so schrieb, ohne wissen warum, [...] ' wäre die Folge. Das Niedergeschriebene ist für die Frau sinnentleert, in seiner Inhaltlichkeit nicht nachvollziehbar. Der Moment des Begehrens ist nicht von Dauer. Er ist jenseits von Begrifflichkeit, und kann, wenn überhaupt, nur durch diskursive Abwesenheit angedeutet werden. ' [...] und dann kannst du dich nicht oben erhalten, mußt immer wieder hinunter' (G:380), hinunter in den Rekurs auf den bestehenden Diskurs. Doch anstatt vermeintliche Wahrheiten zu postulieren, kreist sie die mangelnde Repräsentation ihres Begehrens im Diskurs des Mannes ein, deutet auf eine Leere.

Die Leere als Produkt mangelnder Repräsentation komplimentiert sie mit der Weigerung schriftlicher Fixierung.

- eins will ich Dir sagen von meinen Briefen, ich lese sie nicht wieder - ich muß sie dahinflattern lassen wie Töne, die der Wind mitnimmt, ich schreib sie hin, versteh's wie Du willst, sie sind ein tiefes Zeichen, wie mein Geist durch den Deinen schreitet und von ihm wieder durchdrungen wird, und sonst ist's nichts. - Und wenn es kein Geist ist, was ich damit mein, so ist's Ton - Geschrei meines Herzens nach Dir hin, es verhallt oder es dringt bis zu Dir, [...] (G:479f)

Der Fixierung des Diskurses durch die Schrift setzt Bettine den - vergleichsweise sinnlicheren - Ton entgegen. Ton, Rhythmus haben ja Zugang zum Körper, sind sinnlich erfaßbar und spürbar. Bettine liest ihr Geschriebenes nicht wieder, sie macht es zu frei schwebenden Tönen, die frei, konturlos 'dahinflattern'. Sich dem Diskurs der Sinnmachung verweigernd ist sie dennoch von 'Tönen' durchdrungen. Die Produktion von Tönen unterscheidet sich dann auch von der Produktion von Zeichen. "Schreiben" nicht als auf dem Boden verhafteten "Tischarbeit", "Schreiben" als Bewegung, Springen, Tanz. Schreiben als Pappelbekletterung.

Zu den im Rahmen dieser Arbeit erw hnenswertesten Kritikern, die sich mit dem Textkorpus Bettina von Arnims auseinandersetzen, zählt Friedrich Kittler. In seiner Arbeit *Writing Into the Wind, Bettina* (1980) kommt er auf den Modus von Bettines Schreibarbeit zu sprechen. Kennzeichen männlichen Schreibens ist die Wiederholbarkeit, das mögliche Wiederholen des Geschriebenen zwecks Reformulierens. Nicht dagegen bei Bettine, deren Dichten, so Kittler, eher einem Tanz entspreche (1980:34). Dieser sticht hervor durch die Abwesenheit von Regeln: seine Merkmale sind Spontaneität bedingt durch willkürliches Herumspringen.

Ein Kennzeichen der Schreibweise Bettines ist, Ein-Deutigkeiten, wo möglich, zu vermeiden: Sie f hrt fort, zur Günderode sagend:

- Mit Dir ungestört sein, da fühl ich
das junge Grün, wie das aus mir her-
vorkeimt, Du machst kein Wesen da-
von, daß im Frühjahr die frischen Gras-
halme und Kräuter duften - so bin ich
zufrieden und bl h all meine Gedanken
heraus vor Dir. (G:288)

Ihre "Maskerade" geht nicht völlig im männlichen Diskurs auf. Das was ihr der Diskurs an Begehren läßt, ist nicht identisch

mit dem Verlangen nach, der Liebe zu, Clemens. Das Begehren ist gleichzeitig im Anderswo.

3.3 Das Schreiben der Frau

Irigaray leitet ihre Konzeption eines "anderen", weiblichen Schreibens aus der Geschlechterdifferenz ab. Die anatomische Struktur der Frau bedingt eine dem Manne verschiedene Begehrensform und Selbstaffektion, d.h. ein anderes Verhältnis zum eigenen Körper. Ein weiterer Aspekt, den jegliche Diskussion eines möglichen "weiblichen Schreibens" in Betracht zu ziehen hat, ist die mangelnde Repräsentation des Weiblichen im einzig vorhandenen Repräsentationssystem, dem männlichen Diskurs. Weibliches liegt diesem zugrunde, aber nur als Instrumentarium des männlichen Ich. Der von Irigaray formulierte Ansatz geht von der Existenz von "Weiblichkeit" in diesem Diskurs aus und fordert das Verfahren der Mimesis zur Konstitution einer Schreibemanzipation. Mimetisch soll die Frau den männlichen Diskurs imitieren, um ihn von innen auszuhöhlen. Das hieße, seine diskursiven Strukturen, den Logozentrismus, seine Hierarchisierungen, die Ökonomie der Zeichen im Nachvollziehen zu untergraben und gleichzeitig in das "Anderswo", d.h. das, was der Diskurs nicht repräsentiert, überzugehen versuchen. Das weibliche Schreiben ist ein Schreiben der Subversion. Es begrenzt sich nicht auf einen

Diskurs, auf Festlegungen und Systematik. Wie sie in keinem Diskurs "beheimatet" ist, ist ihr Schreiben auch nicht auf einen Diskurs begrenzbar. Der Ökonomie des Sinns wird Einhalt geboten:

"Sie" ist in sich selbst unbestimmt und unendlich anders. Zweifellos kommt es daher, daß man sie launenhaft, unbegreiflich, kopflos, kapriziös [...] nennt. Ohne soweit zu gehen, ihre Sprache (langage) anzuführen, von der "sie" in alle Richtungen (sens) aufbricht, ohne daß "er" hier die Kohärenz irgendeines Sinnes (sens) markiert. Widersprüchliche Reden, ein wenig verrückt für die Logik der Vernunft, unhörbar für den, der sie durch immer schon fertige Raster, mit einem schon immer vorgefertigten Code hört. Das heißt, daß auch in ihrem Sagen - wenigstens wenn sie es wagt - die Frau sich immerzu selbst berührt. Von sich selbst rückt sie kaum ab in einem Plaudern, einem Ausruf, einer halbvertraulichen Mitteilung, in einem in der Schwebe gelassenen Satz. Wenn sie hierher zurückkehrt, dann, um anderswohin wieder aufzubrechen. Man muß ihr zuhören von einem anderen Punkt der Lust oder des Schmerzes aus, mit einem anderen Ohr, ihr zuhören wie einem "anderen" Sinn, der immer dabei ist, sich einzuspinnen, sich mit Worten zu umarmen, aber auch sich davon abzulösen, um sich darin nicht festzulegen, darin nicht zu erstarren. Denn wenn "sie" es sagt, ist es nicht, nicht mehr, identisch mit dem, was sie sa-

gen will. Es ist niemals mit irgendetwas anderem identisch; eher ist es angrenzend. Es be-rührt (an). Und wenn es sich allzusehr von dieser Nähe entfernt, bricht sie ab und beginnt wieder bei "Null": ihrem Geschlecht-Körper.

Es ist daher unnütz, die Frauen in der exakten Definition dessen, was sie sagen wollen, einzufangen, es (sich) wiederholen zu lassen, damit es deutlich wird: sie sind immer schon woanders in dieser diskursiven Maschinerie, in der Ihr sie zu ertappen vorgebt. (Gesch:28)

»Ich schien nicht mehr Ich und doch mehr als sonst Ich.« (G:235), heißt es in einem Brief an die Günderode als Zitat. Das Ich, das im männlich-philosophischen Diskurs eines Fichte unproblematisiert sich selbst setzt, unerschütterlich an sich selbst und an seine Identität mit sich selbst glaubt, löst sich in seiner Einheit auf. Seine Grenzen sind diffus, verschwommen. Es begreift sich nicht als Ganzes, kennt keine Grenzen. Es lagert nicht nur im 'hier', sondern auch 'woanders'. Doch nirgends Gewißheit: Alles 'scheint' und 'ist' nicht. Diese zu Anfang des Briefromans erscheinende Bemerkung ist charakteristisch für das Subjektverständnis Bettines und ihres Diskurses. Dem diffusen Ich folgt die Sprache: Was das Ich sagt, ist nicht

kongruent mit dem, was gesagt werden will. Das verbietet, sabotiert die Sprache, die nicht die der Frau eigene ist.

An die Günderode:

[...], ich schlenderte mit dem *Voigt* nach einem grünen Platz und las ihm vor aus Deiner Briefftasche, ich las ihm die Manen vor und kn pfte allerlei Ideen dran, die ich nicht aussprechen konnt, ich kann vor niemand sprechen wie vor Dir, ich fühl auch die Lust und das Feuer nicht dazu als nur bei Dir, und was ich Dir auch sag oder wie es herauskommt, so spür ich, daß etwas sich in mir regt, als ob meine Seele wachse, und wenn ich's auch selbst nicht einmal versteh, so bin ich doch gestärkt durch deine ruhigen klugen Augen, die mich ansehen, erwartend, als verst nden sie mich, und als wüßten sie, was noch kommen wird, Du zauberst dadurch Gedanken aus mir, deren ich vorher nicht bewußt war, die mich selbst wundern, andre Leut haben mit mir keine Geduld, auch der *Voigt* nicht, der sagt: »Ich weiß schon, was Sie wollen,« und sagt etwas was ich gar nicht gewollt hab - Dann mach ich's aber wie Du und h r ihm zu, und dann h r ich allemal was Kluges, Gutes:- Heut sagte er: die Vernunft sei von den Philosophen als ihr Gott umtanzt und angebetet, wie jeder seinen Gott anbete, nämlich als ein Götze, der zu allem gelogen werde, was man nur in der Einbildung für wahr halte, Dinge, die man auf dem Weg des Menschensinnes und der

Empfindung allein finden könne und solle; die würden zu Sätzen, die auf keiner empfundenen Wirklichkeit beruhen, nur als willkürliche Einbildung gelten und wirken. - Philosophie müsse nur durch die Empfindung begriffen werden, sonst sei es leeres Stroh, was man dresche, man sage zwar, Philosophie solle erst noch zur Poesie werden, da könne man aber lange warten, [...] (G:277f)

Der Voigt verf hrt nach zwei Prinzipien: Zum einen stellt er herrschende philosophische Denkweisen in Frage, in dem er auf das Anbeten der 'Vernunft' hinweist. Zum anderen gibt er gleichwohl vor, zu wissen, was Bettine, die Frau, als diskursiv Nichtrepr sentierte, 'will'. Er wisse, 'was sie (Bettine) will' und sagt etwas, was sie, Bettine, 'garnicht gewollt hat'. Bettines Feststellung entspricht der Irigarayschen Konzeption des "doppelten Ortes der Frau". Bettine ist zum einen der symbolischen Ordnung verhaftet, wo es Privileg des männlichen Subjekt ist, über die Frau zu sprechen und ihr Begehren festzulegen. Zum anderen ist die Frau im Anderswo verankert, das außerhalb der symbolischen Ordnung steht und zu dem die Frau durch die bestehende Sprache keinen direkten Zugang hat. Ihre 'eigene Ökonomie' bleibt von ihr selbst abgeschnitten. '(Der) Voigt sagt etwas, was ich garnicht gewollt hab', beschreibt Bettine ein Wollen, ein Begehren, das sie nicht n -

her spezifizieren kann. Ihr eigener Versuch, als Subjekt zu sprechen, sch lgt fehl. Als sie dem Voigt die "Manen" vorliest, kann sie damit zusammenhängende Gedankenassoziationen nicht in Worte fassen. Sie spricht von 'Ideen', die sich näher umreißt. Nur vor ihrem gegenüber, dem 'Du', gesteht sie, kann sie 'sprechen', 'fühlt' sie 'die Lust und das Feuer'. Nur dem 'Du', dem Au erdiskursiven kann sie ihr Begehren vermitteln. Doch die ihr zu Verfügung stehende Sprache ist unzureichend, lässt sie wissen: 'und was ich Dir auch sag oder wie es herauskommt, so spür ich, daß etwas sich in mir regt,[...]' dokumentiert das Mißtrauen Bettines in die Sprache. Ihre Regungen, ihr Begehren spürt sie, kann sie aber diskursiv nicht darstellen. Das Begehren ist nicht repräsentierbar. Sie versteht es 'selbst nicht einmal', der Zugang zu ihren eigenen Trieben wird vom Diskurs blockiert. Und was sie dann sagt, 'oder wie es herauskommt' ist nebensächlich, daß das "es" der Frau sich eben nicht aussprechen lässt. In ihrer Unsicherheit gesteht sie dann ein, daß es etwas 'Kluges, Gutes' ist, von dem der Voigt spricht. Doch auch das vermeintlich Positive des männlichen Diskurses (das Kluge, das Gute) wird nicht als solches affirmiert, bestätigt. Der Diskurs des Voigt wird von Bettine in der indirekten Rede widergegeben, weder bestätigt noch negiert, sondern diskur-

siv nachvollzogen, ohne Wahrheiten oder Axiome zu setzen und zu postulieren.

Das Nachvollziehen Bettinas ist mimetisch, nicht auf Wiedergabe von Wahrheiten aus. Es ist der Versuch, den absoluten Wissensanspruch des Diskurses aufzulösen, von innen auszuhöhlen, ohne in einen anderen, ebenso axiomatischen Diskurs eines alternativen "Wissens"  berzugehen. Bettina zeigt im Nachvollziehen des Diskurses zugleich noch seine internen Widersprüche auf: 'Philosophie solle erst noch zur Poesie werden, da könne man aber noch lange warten', zitiert sie Differenzen innerhalb der symbolische Ordnung, innerhalb des Diskurses, der durch eine Debatte unter Männern festgelegt wird. Sie führt das Streitgespräch männlicher Subjekte ad absurdum, in dem sie auf den Philosophen 'Mstr. Haise' verweist, der die 'Sinnmachungen' des Voigts bezweifelt:

[...] dies sagte er [der Voigt M.S.] dem Mstr. *Haise*, der studierter Philosoph ist, der war darüber so aufgebracht, daß *Voigt* die Poesie die Religion der Seele nenne, das er mit beiden Füßen zugleich in die Höhe sprang - und nachher mir allein sagte: ich möge dem Voigt nicht so sehr trauen, denn seine Weisheit sei ungesund und könne leicht ein junges Herz verführen, [...] (G:278)

Bettine schildert den Diskurs als eine Debatte unter Männern, als einen Versuch, Wahrheiten zu postulieren, und sie, die Frau, davon zu überzeugen. Doch sie entlarvt den Autorit tsanspruch des Kurses, indem sie diesen Machtanspruch (durch den Voigt verkörpert) in der direkten Rede zitiert: 'Ich weiß schon, was Sie wollen'. Hier spricht der männliche romantische Kurs selbst; als autonomes männliches Subjekt, das sinnsetzende Machtinstanz ist: Das Subjekt weiß, was das "Objekt" will. Bettina spürt, daß sie in der symbolischen Ordnung, im Diskurs als Subjekt nicht repräsentiert ist. Ihr Zweifel am Diskurs, dem philosophischen Diskurs, f hrt nicht zu seiner sofortigen Negierung, sondern zu seiner Durchquerung, zum Nachvollziehen ihres Nichterscheinens.

An die Günderode:

Deine *Schellings*philosophie ist mir zwar ein Abgrund; es schwindelt mir, da hinabzusehen, wo ich noch den Hals brechen werd, eh ich mich zu-rechtfind in dem finstern Schlund, aber Dir zulieb will ich durchkriechen auf allen Vieren. - Und die Lüneburger Heid der Vergangenheit, die kein End nimmt, mit jedem Schritte breiter wird. - Du sagst im Brief, der mir zulieb so lang geschrieben ist, sie sei mir notwendig zum Nachdenken, zur Selbst-

erkenntnis zu kommen; ich will nicht widersprechen! - Könntest Du doch die neckenden, grausenerregenden Gespenster gewahr werden, die mich in dieser Geschichts-Einöde verfolgen und mir den heiligen Weg zum Tempel der Begeistrung vertreten, auf dem Du so ruhig dahinwallest, und mir die Zauberg rten der Phantasie unsicher und unheimlich machen, die Dich in ihre tausendfarbigen Schatten aufnehmen - Tut der Lehrer den Mund auf, so sehe ich hinein wie in einen unabsehbaren Schlund, der die Mammutsknochen der Vergangenheit ausspeit und allerlei versteinert Zeug, das nicht keimen, nicht bl hen mehr will, wo Sonn und Regen nicht lohnt. - Indes brennt mir der Boden unter den Füßen um die Gegenwart, um die ich mich bewerben m cht, ohne mich grad erst der Vergangenheit auf dem Amboß zu legen und da plattschlagen zu lassen. (G:296f)

Karoline geht davon aus, ihre Identität durch schon bestehende Subjektskonzeptionen, vorgegeben durch den herrschenden Diskurs, zu finden. Bettine hingegen sieht im Schellingschen Postulat der Kunst als 'Reflex des Unendlichen' einen 'Abgrund'. In dieser Philosophie, in diesem Diskurs kann sie sich nicht 'zurechtfinden'. Sie ist in ihm nicht repräsentiert. An den Reflexionen des männlichen Ich kann sie nicht teilnehmen. Bettine hätte die Möglichkeit, sich dem Diskurs zu verweigern und ihn zu verwerfen. Er 'begeistert' sie nicht, ist

'versteinert' und schneidet sie von ihrem Begehren ab. Die Transzendenz ist der 'Schlund', den sie mimetisch zu 'durchkriechen' hat, um schließlich feststellen zu müssen, daß sie in diesem Diskurs kein Subjekt ist.

Das lyrische Gedicht bezeichnet überhaupt die erste Potenz der idealen Reihe,[...]

schreibt Schelling,

die zweite Potenz der idealen Welt überhaupt ist die des Handelns des an sich Objektiven, wie das Wissen des Subjektiven. Gleichwie aber die Formen der Kunst überhaupt die Formen der Dinge an sich sind, so muß diejenige Dichtart, welche der idealen Einheit entspricht, nicht überhaupt nur das erscheinende Handeln, sondern das Handeln absolut betrachtet, und wie es in seinem An-sich ist, darstellen. Handeln, absolut oder objektiv betrachtet, ist Geschichte. Die Aufgabe der zweiten Art ist also ein Bild der Geschichte zu seyn, wie es an sich oder im Absoluten ist. (Schelling 1959:296f)

Bettine kann ihrer Freundin Günderode nicht in die Schelling-sche 'Geschichts-Einöde' folgen, die sich durch das handelnde Subjekt konstituiert. Dieses handelnde Subjekt gibt vor, Geschichte zu sein, da es Bewußtsein hat. Auch begreift das Subjekt sich als einheitliches, als einziges Korrelat seiner

selbst (so Kant), und leitet daraus die Beharrlichkeit desselben mit sich in der Erscheinung ab. Bettina hingegen merkt, daß sie gleichsam im Anderswo verankert ist, ihr männliche Geschichte 'versteinert' und 'tot' ist.

Die Frau hat in der symbolischen Ordnung keine Geschichte. Sie erscheint innerhalb dieser Ordnung nicht als Subjekt und kann sich nicht als handelnd begreifen. Sie muß sich auf die Gegenwart beziehen, wie Bettine es andeutet: "Indes brennt mir der Boden unter den Füßen, um die Gegenwart, um die ich mich bewerben m cht." (G:297)

Um ihre eigene 'Ökonomie', die ihr in der herrschenden symbolischen Ordnung nicht zugänglich ist, wiederzuentdecken, benutzt sie ein mimetisches Verfahren, um den Ort ihrer "Unterdrückung", ihrer Subsumtion unter das Männliche zu lokalisieren ohne ihr Nicht-Erscheinen akzeptieren zu wollen.

Mimesis bedeutet ja nicht, sich permanent dem herrschenden Diskurs zu unterwerfen, sondern vielmehr, ihn zeitweise durch Unterwerfung nachzuvollziehen, um ihn durch Wiederholung zu subvertieren.

Das mimetische Element des Briefromans findet sich nicht nur in den einzelnen   u erungen Bettines, sondern auch in den mit 'Karoline' unterzeichneten Briefen. Der Diskurs der Karoline entspricht den Normierungen des männlichen Diskurses, der die Frau seinen Vorstellungen gemäß festschreibt und festlegt. "[...] mir sind nicht allein durch meine Verhältnisse, sondern auch durch meine Natur enge Grenzen in meiner Handlungsweise gezogen, [...]" (G:521), schreibt Karoline an Bettine

[...] es wäre besser, ich könnte mich mannhafter betragen und dürfte diesen *großmächtigen Weltsinn in dem Sittenleben* mit andern nicht mir untergehen lassen. Aber was willst Du mit einer so Zaghaften aufstellen, die sich immer noch fürchtet, im Stift das Tischgebet laut genug herzusagen - Lasse mich und vertrage mich, wie ich bin, hab ich das Herz nicht, meine Stimme zu erheben gegen allen Unsinn [...]" (G:328)

Solche Textstellen zeugen von der Internalisierung dieses Objektstatus durch die Frau. Karoline hat sich der herrschenden Ordnung, den Hierarchien unterworfen. Sie hat sich selbst als Subjekt aus der symbolischen Ordnung ausgeschlossen. Karolines Diskurs ist die Mimese eines männlichen Diskurses. Sie hat zunächst nicht die Intention, durch das mimetische Ver-

fahren "die Verschüttung einer möglichen Operation des Weiblichen in der Sprache" (Gesch:78) herauszufiltern. Karolines Diskurs ist die unreflektierte Mimese des herrschenden Diskurses. Karoline akzeptiert ihre 'begrenzte' Natur, die der herrschende Diskurs der Frau konstatiert. Auch will sie sich 'mannhafter' betragen, nach dem in der Wertordnung Höheren streben.

Doch ist die recht platte Mimese oder die Wiedergabe des männlichen Diskurses literarische Strategie. Das Mimetische ist der Ausgangspunkt zur Durchquerung des männlichen Diskurses, um durch das Mittel des Dialogs jenen zu bezweifeln, seine Fundamente durch Dialektik in Frage zu stellen.

Bettine wählt die Ich-Du-Dialektik des Briefwechsels zwischen Bettine und Karoline (auf die noch eingegangen werden soll) als Strategie zur Durchquerung des männlichen Diskurses und seiner Subversion.

Die Günderode an die Bettine:

- Du lachst mich aus und kannst es auch, weil eine elektrische Kraft Dich so durchdringt, [...] , ich fühle mich ohnmächtig in meinem Willen, so wie

Du ihn anregst, obschon ich empfinde,
daß Deine Natur so und nicht anders
sein dürfte, denn sonst w r sie gar
nicht, denn Du bist nur bloß das, was
außer den Grenzen, dem gewöhnlichen
unsichtbar, unerreichbar ist; sonst bist
Du unwahr, [...] (G:319)

Es spricht der mimetische Diskurs, es spricht die Ohnmacht der Frau im herrschenden Diskurs: ' [...] ich fühle mich ohnmächtig in meinem Willen [...] '. Doch gleichzeitig verweist der Diskurs auf etwas, das 'lacht', das diese Ohnmacht bezweifelt. Das Lachen kommt aus dem Au erdiskursiven. Die Lachende, Bettine ist außerhalb der Grenzen konstituiert. Doch in jenem Bereich außerhalb der symbolischen Ordnung ist sie 'unsichtbar, unerreichbar'. Nur hier ist die Frau 'sich selbst', nur hier ist sie nicht 'unwahr'. Aber dennoch bleibt die Frau außerhalb der symbolischen Ordnung 'unsichtbar', 'unerreichbar'.

Bettine vollzieht die Subordination der Frau im Diskurs nach, indem sie sie vorläufig affirmiert. Gleichzeitig läßt sie den Diskurs auf seine eigenen Grenzen hinweisen. Sie führt den romantischen Subjektivismus in seiner Egozentrik, seiner Reflexion in der Unendlichkeit, seinem narzißtischen Begehren, sich die Welt als Ganzes anzueignen, ad absurdum. Schließ-

lich, als letzter Schritt, weist Bettine darauf hin, daß ein mögliches Weibliches au erdiskursiv verankert ist. Weiblichkeit kann nicht nur au erdiskursiv konstituiert sein, denn dort bliebe sie 'unsichtbar'. Die Frau muß gleichzeitig auch innerhalb der symbolischen Ordnung konstituiert sein.

Bettines Schreibtechnik ist eine Dekonstruktion. Bettine vermeidet, neue 'Wahrheiten' zu postulieren, bzw. sich als 'feministisches Subjekt' zu setzen. Sie gerät so nicht in das Dilemma herkömmlicher ideologiekritischer Verfahren, eine eigene Position, einen eigenen theoretischen Ausgangspunkt etablieren zu müssen, um den bestehenden Diskurs in Frage zu stellen. Bettine verwendet bewußt die Du-Form, um nicht durch Ich-Sagen sich zum illusionären Subjekt zu machen. Ihr ist bewußt, daß 'Ich' nicht ihre Identität als Frau repräsentiert oder abdeckt. Auch w hlt sie nicht die Ich-Form, da sie sich nicht als Kantsches Ich begreift, das sich selbst der Urgrund aller Erkenntnis ist und mit der Außenwelt keine Berührpunkte hat. Folglich kann sie auch das wissenschaftstheoretische Verfahren der Philosophen des Idealismus, das eigene Ich als Diskurs zu setzen, nicht teilen. Sie unterscheidet zwischen verschiedenen Diskursen und sieht ihre eigene Identität nicht in einen einzigen Diskurs gegeben.

In einem anderen Brief an Bettine heißt es:

Alle Menschen sind Dir entgegen, die ganze Welt wirst Du nur durch den Widerspruch in Deiner Seele empfinden und erfahren, keine andere Möglichkeit für Dich, sie zu fassen. Wo wirst Du je eine Handlung, weniger noch eine Natur treffen, die mit Dir einklänge? - Es ist noch nicht gewesen und wird auch nie sein (von mir will ich Dir nachher reden). Was anderen Menschen die Erfahrung lehrte, wozu sie sich bequemen, das ist Dir der Unsinn der Lüge. Die Wirklichkeit hat als verzerrtes Ungeheuer sich Dir gezeigt, aber sie hat Dich nie gescheucht, - Du hast gleich den Fuß draufgesetzt - und obschon Sie unter Dir wühlt und ewig sich bewegt, Du läßt dich von ihr tragen, ohne nur der Möglichkeit in Gedanken nachzugehen, daß Du einen Augenblick mit ihr eins sein könntest. (G:522)

Auch dieser Brief beginnt zunächst mimetisch, indem er das wissenschaftstheoretische Verfahren des bestehenden (romantischen) Diskurses imitiert: 'Die Welt ist in der Seele', durch das Subjekt erfassbar, sogar nur durch das Subjekt möglich. Doch existiert auch ein 'Widerspruch' in dieser Seele, ein Widerspruch, der den romantischen Subjektivismus angreift. Der Diskurs verweist auf die Widersprüchlichkeit eines subjektivistischen Ich-Verständnisses, daß das Ich als unab-

hängige Instanz setzt und sich zum Zentrum der Welt macht. Fichte postuliert das Ich als alleinige "setzende" Instanz, auf die die Außenwelt zurückgeht. Die 'Wirklichkeit', heißt es weiter, 'hat als verzerrtes Ungeheuer sich Dir gezeigt, aber sie hat Dich nicht gescheucht, - Du hast gleich den Fuß draufgesetzt - ' suggeriert die Zugänglichkeit der empirischen Realität. Realität, die Außenwelt, erscheint kontrollierbar. Sie ist aber auch 'verzerrt', d.h. nicht unmittelbar erf  bar, durchschaubar und zugänglich.

Die Feststellung , 'Du läßt Dich von ihr tragen, ohne nur der Möglichkeit nachzugehen, daß Du einen Augenblick mit ihr eins sein k nnst', deutet auf die Notwendigkeit hin, die herrschende symbolische Ordnung, den herrschenden Diskurs als Ausgangspunkt zur Etablierung eines weiblichen Diskurses wählen zu müssen.

Aus diesem *doppelten Ort der Frau* - ihrer Funktion im Symbolischen und im Anderswo, dem Rest, der in ihre soziale Identität nicht eingeht, leitet Irigaray ihre Bewegung der Durchquerung, das Frau-Sprechen ab. (Weigel 1986:115)

So charakterisiert Weigel das Verfahren Irigarays, das die Frau, das Frau-Sprechen sowohl in den männlichen Diskurs,

wie auch in die Au erdiskursivit t legt. Die Frau ist notwendigerweise nicht durch einen Diskurs repräsentierbar. Statt der 'Einheitlichkeit' liegt ihre Identität im Vielfältigen, im Multidiskursiven, in Diskursen, die auch miteinander im Widerspruch stehen können.

3.4 Ich-Du-Dialektik

- und ich f rcht mich vor dem Denken
allein - Wenn wir beisammen wären!
(Bettine) (G:418)

Charakteristisch für den Briefroman ist das beharrliche "Du" oder Gegenüber, das sich durch den Roman zieht und mit dem monadenhaften Ich des männlichen Diskurses kontrastiert. Während der philosophische Diskurs monologisch strukturiert ist, ist durch die Briefstruktur die Grundhaltung von vorneherein dialogisch. Historisch war der Brief der Ansatz und Ausgangspunkt weiblicher Schreibversuche. Er diente als Organ, in Kontakt mit anderen (weiblichen) Rezipienten zu gelangen und der schreibenden Frau ein "Publikum" zu schaffen. Mit dem Brief tritt sie, erstmals, an eine Öffentlichkeit. "Briefe sind die Schule der schreibenden Frauen gewesen; mit diesen

Texten machten Frauen seit spätestens dem 17. Jahrhundert überall in Europa ihre ersten selbständigen Schreibversuche [...]“ (in Gn g & Möhrmann 1985:83), schildert Becker-Cantario die Rolle des Briefes für die Frau. Zweifelsohne fördert der Austausch von Briefen den vermehrten Gebrauch der Du-Form, doch st nd es dem Schreibenden durchaus frei, sich dennoch als allumfassendes Ich Fichtescher Prägung ins Zentrum dieses Genres zu setzen. »Wir wollen unbedeutend zusammen sein! (G:281)«, lautet im Briefroman die klare Absage an jegliche Anlehnung an die tradierte männliche Subjektskonzeption, die das Ich gleichwohl ins Zentrum des Diskurses rückt, es gar zum Epizentrum als solchem macht.

Der Briefroman dokumentiert den Übergang einer sich an die herrschende Philosophie anlehnenen Subjektskonzeption in ein weniger solipsistisch zentriertes Schreibmodell. Bezeichnend ist eine Textstelle zu Anfang des Briefromans:

An die Bettine

Schreib mir viel, auch über meine Sachen, ich schicke dann mehr. Daß ich als Narziß mich gegen Dich verschanze, besser wie im Gespräch, wo Du immer Recht behältst, mußt Du Dir gefallen lassen, so mein ich's und so hab ich recht, und Du hast unrecht;

und ich meine, Du könntest immer zufrieden sein damit, so empfunden zu sein durch Deine eigne frische Natur, daß Du meiner sicher bist. (G:240)

Das Ich des Diskurses bekundet frei seine auf sich selbst strukturierte Grundeinstellung, die einen direkten Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt beinhaltet. Es wäre irreführend, die Aussage als solche als platte Mimese, Nachahmung des männlichen Diskurses zu lesen. 'Daß ich als Narziß mich gegen Dich verschanze' läßt gleichzeitig Reflexionen über Wesen und Gehalt einer narzißtischen Subjektsauffassung mitschwingen, die deutlich über eine bloße Nachahmung hinausgehen. So 'verschanzt' sich das Ich, in einer Haltung der Defensive, der Abwehr, gegenüber dem 'Dich'. Das verschanzende der Abwehrhaltung dient aber nicht dem Streben nach einer möglichen Existenz in zölibatärer Abgeschlossenheit. Vielmehr wird, wenn auch zögernd, eine zaghafte Anerkennung des 'Du' das Wort gesprochen. Das Gegenüber soll antworten, schreiben, wenn auch zu Anfang über das Geschriebene des Ich, um als solches zu bestätigen. Das Ich teilt seine Kontaktsphäre mit dem Du in zwei Bereiche ein (Gespräch und Brief), in der beide gewissen Einstufungen (besser und schlechter) unterliegen. Dadurch wird das Gefühl möglicher Reziprozität, wenn nicht sogar gegenseitig - be-

dingter Produktivität angedeutet. Schließlich wird das Konzept des Narziß' völlig untergraben: ' [...]. , Du könntest immer zufrieden sein damit, so empfunden zu sein durch Deine eigne frische Natur, daß Du meiner sicher bist.' Das Ich, das Subjekt des Gegenübers, soll Urgrund seiner eigenen Empfindung, Erkenntnis sein, soll jedoch auch die Anerkennung des schreibenden Ichs bejahen. Daraus folgt das Bemühen, sich gegenseitig als "nicht - männliche" Subjekte zu konzipieren und gemeinsam sich des bestehenden Diskurses zu begeben.

Die Arbeit an einem emanzipatorischen Diskurs geschieht schließlich gemeinschaftlich, so die Programmatik: Anfangs aus Notwendigkeit ausschließlich zu zweit:

Es ist ja wahr, Du und ich sind bis jetzt noch die zwei einzigen, die miteinander denken, wir haben noch keinen dritten gefunden, der mit uns denken wollt; oder dem wir vertraut hätten, was wir denken, Du nicht und ich nicht; (G:252)

Das Prinzip des Miteinanderdenkens als Koproduktion mündet schließlich in gegenseitige Abhängigkeit und Verflochtenheit, die genau das Anathema des souveränen Ichs Fichtescher Prägung darstellt:

Und so ist alles, was unabweisbare Wahrheit ist, in ewig wechselnder Lebensbewegung - und ich f rcht mich vor dem Denken so allein. - Wenn wir beisammen wären! Da teilen wir uns, und durch Dein Begreifen gibst Du meinem Geist die Fassung, der muß nach dem sich richten, und dann hab ich Ruhe und Versichrung im Geist, daß ich mich ausdrücken lerne: *Vom irdischen Gew hle trennst Du mich nur zu sehr, bannst mich in diese K hle.* (G:418)

Die 'Wahrheit' des sich emanzipierenden Ichs liegt in 'wechselnder Lebensbewegung'. Der Wechsel, der lebendige Moment, liegt in der Wechselseitigkeit zweier oder mehrerer Subjekte im Ko-schreiben des Diskurses. Nur in der Ko-operative, im reziproken 'Begreifen' durch das Gegenüber läßt sich der Ansatz alternativer Diskursivität durchsetzen. Die Vereinzelung des denkenden Ichs steht diesem Prozeß alternativer Diskursivität entgegen, wie der Briefroman an dieser Textstelle bekundigt. Der Prozeß der alternativen Diskursivität erlangt schließlich eine Intensität, die den anderen, bzw. das Andere als Voraussetzung literarischer Produktion benötigt.

Mein Brief ist zerstreut geschrieben, das ist, weil ich Dich suche, - sonst stehst Du vor mir, wenn ich Dir schreibe, da spreche ich mit Dir, die Hälfte sind da meine Gedanken, und die

H lft Deine Antwort, denn ich weiß alle mal, was Du antwortest, wenn ich Dir was sage; so lerne ich immer das Tiefere, das Weise, das Bestätigende aus Dir. - Die Post geht ab - ich lasse den Brief noch liegen, vielleicht kommt ein Brief, dann bitte ich Dir gleich noch in diesem eine Beschwerde ab. - Ach k m doch ein Brief. - (G:511)

Die Abwesenheit des Gegenüber, Karoline, ist für das schreibende Ich schmerzlich. Das Ich ist 'zerstreut', weil seine Vorstellungskraft, das Gegenüber zu imaginieren, versagt. In Vereinzelung vermag das Ich nicht produktiv zu denken, gar zu funktionieren; denn die Produktion von Text ist Koproduktion zweier oder mehrerer in Verbindung stehender Ichs, deren Schreiben nicht mehr in Frage und Antwort, Gedanken und Gegengedanken zu klassifizieren sind. Die Verschmelzung der zwei schreibenden Subjekte droht sich zuweilen bis hin zur diskursiven Abkapselung gegenüber der Außenwelt zu steigern:

Wir müssen uns miteinander abschließen, in der Natur, da müssen wir Hand in Hand gehen und mit einander sprechen nicht von Dingen, sondern eine große Sprache. Mit dem Lernen wird's nichts, ich kann's nicht brauchen, [...], aber das, was grad uns zu lieb geschieht, das m cht ich nicht versäumen, mit Dir auch zu erleben, und dann m cht ich auch mit Dir all

das überflüssige Weltzeugs abstreifen,[...] (G:323)

Die Tendenz, ihre Gegenseitigkeit in fast monadenhafter Abgeschlossenheit unter Ausschluß Dritter auszuleben, ist eine Überreaktion angesichts der überwiegend negativen Haltung ihrer Umgebung gegenüber diesem "Genre", diesem emanzipatorischen Diskursansatz, und kann demnach nicht als Programmatik für einen "umgestülpten" männlichen Subjektbegriff eingestuft werden. Dies lässt sich schon durch die Abwesenheit jeglicher Signifikation von Einheit und Einheitlichkeit, wie im männlichen Diskurs gegeben, widerlegen. Das Ich-Du-Verhältnis im Briefroman ist gekennzeichnet durch produktive Differenz. Widerspruch, Unstimmigkeit und der Rekurs auf diverse, sich voneinander unterscheidende Diskursebenen, die sich von banaler Plapperei bis zu tiefgründigen philosophischen Reflexionen erstreckt:

Aber dabei bleibt's, wir mögen stammeln oder lallen oder auch nur seufzen, wir wollen's einander alles still verborgen abhören, nicht wahr? - wie auf der grünen Burg im Abendrot, wo wir im Feldgraben lagen, da war ich freudig mit der Zung, da war's immer, als w r einer hinter mir, der mir's einfl stre, Du frugst, was ich mich denn umdreh so oft? ich sagt: » Hinter mir tanzt's « - denn ich wollt nicht sagen: *spricht's*, denn es war mehr so ge-

tanzt und so flüchtig geschwungen im Kreis, Nymphen, die sich bei der Hand hielten hinter den drei großen Zypressen hervor, schmiegt sich anmutig, die F  schen zusammen und die Köpfchen, Du guckst mich an und sagst: » Sei kein Narr! « - haha, ich muß lachen - das war zu spät, freilich bin ich ein Narr! - denn was ich Dir da vorplaudre, das ist eine Weise, nach der wird getanzt hinter mir, und so war unser tiefer Philosophentext in die Luft gesprengt, was war's doch? - von der innerlichen Wahrnehmung und von der Anschauung im Geist; ob die verschieden wären, und wo sie herk men, aus der Empfindung oder aus dem Gefühl, und wo diese Quellen sich herleiten, ob links ob rechts; das alles wolltest Du da im zunehmenden Dämmerlicht aus mir herauspumpen. Schwernot! - Das war zu arg, ich m cht Dir heut noch eine Ohrfeig geben drüber - aber das war grad mein Himmlischstes, daß Du nicht b s geworden bist und hast die geschlagne Wange sanft an mich gelehnt und hast gegirrt wie eine Taube und sagtest: » Ja «, wie ich fragte, tut's weh, » aber es tut nichts.« (G:300)

Zu Anfang fällt die Betonung auf 'wir': '[...] wir mögen stammeln oder lallen [...]' , '[...] wir wollen's einander alles still verborgen abhören [...]' . Das Ich des Diskurses f hrt sogleich eine neue Dimension in den Diskurs ein, indem es eine Wahrnehmung mitteilt, die jenseits des konventionellen Alltäglichen liegt. Das Ich vermeint eine Art von Kommunikation

zu vernehmen, die den Rahmen der verbalen Rede sprengt und auf sinnlichere Kommunikationselemente wie den Tanz verweist. Das Gegenüber, das Du, kann diesem Übergang in einen anderen Diskurs nicht folgen: Habe man doch eben noch tief männlich-philosophisch von 'der innerlichen Wahrnehmung und von der Anschauung im Geist' gesprochen, ist dem Du dieser Rutsch ins Alternativ-Diskursive nicht völlig geheuer: 'Sei kein Narr!' ist die Reaktion des Du, worauf das Ich zwar affirmativ-bejahend reagiert (' [...] freilich bin ich ein Narr!') aber dennoch mit Gewalt in Form einer Ohrfeige reagiert. Die Gegenreaktion des Du auf solch drastischen Akt ist ebenfalls ungewöhnlich. Dem offensichtlichen Schmerz (' [...] und sagtest: » Ja «, wie ich fragte, tut's weh, » aber es tut nichts.« ') steht ausgesprochene Versöhnungsbereitschaft entgegen, beinahe die Einsicht, selbst in seiner Wahrnehmung und Diskursivität unzulänglich zu sein und durch solch drastische Mittel zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Im Gegensatz zu dem unflexiblen Beharren in der eigenen Anschauung, wie es Kennzeichen zeitgenössischer männlich-philosophischer Debatten war, rückt Bettine ausgesprochene Versöhnungsbereitschaft in den Vordergrund.

Der diskursive Austausch zwischen Ich und Du beschränkt sich nicht auf intellektuell-rationale Reziprozität. Der Tanz als sinnlich-konkretere Form der Darstellung bzw. der Selbstdarstellung des Subjekts ist die erste weitergehende Form der Kommunikation. Das spürbar Sinnliche des Tanzes weicht schließlich der zärtlichen Körperlichkeit als Ausdruck der Zusammengehörigkeit.

- Aber die große schöne Vers hnungsstille über uns - die Dämmerung, die immer breiter ward und größer und der Nebelvorhang vor dem Weidengang vom Feldberg herab - und der Feuersaum längs dem ganzen Horizont, wie werd ich's vergessen? - Erst hingen wir einander im Arm, ganz still, und dann lag ich quer über Deinen Füßen, so dacht ich, Du schläfst, weil ich Dich hart atmen h rte, und wollt eben auch einschlafen. (G:300)

Die Körperlichkeit stellt das Anathema der entsinnlichten Existenz des zölibatären Ich Fichtescher Konzeption dar, in der jegliches Maß an, vor allem weiblicher, Sinnlichkeit Anlaß zu paranoider Furcht für das Subjekt gibt, und somit Auslöser vielschichtiger Bestrebungen wird, diese Sinnlichkeit zu liquidieren, solange sie dem männlichen Subjekt nicht zweckdienlich ist. Der Briefroman ist Zeugnis des erstrebten Ausbruchs der Frau aus einem Diskurs, dem sie zwar vor-

ausgesetzt ist, in dem das "Weibliche" unter dem Symbol des Phallus subsumiert ist, aber darin nicht erscheinen kann. Bettine sucht nach einem Ausbruch aus dem bestehenden Diskurs in einen Diskurs des möglichen Erscheinens, des Repr sentiertseins der Frau als Subjekt. Diese Suche verläuft nicht geradlinig auf ein etwa von vornherein festgelegtes Ziel zu, sondern tastet sich auf Um- und Irrwegen an möglich alternative Schreib- und Repr sentationssysteme heran. Den beiden Figuren Bettine und Günderode fallen in diesem Prozeß jeweils verschiedene Rollen zu. Rollen im Sinne von Tendenzen, deren Interaktion zwischeneinander oft zu produktiven Synthesen f hrt. Der Diskurs in Gestalt der Briefe der Figur Günderode lässt sich durch auffällige Nähe an die Verfahrensweise des männlichen Diskurses im Bezug zur Frau am ehesten als Mimetik, als Nachahmung dieses Diskurses bezeichnen. Die Rede des männlichen Diskurses über die Frau findet in der Günderode ihren Ausdruck:

[...], Du hast eine viel energischere Natur wie ich, ja wie fast alle Menschen, die ich zu beurteilen fähig bin, mir sind nicht allein durch meine Verhältnisse, sondern auch durch meine Natur engere Grenzen in meiner Handlungsweise gezogen, es könnte also leicht kommen, daß Dir etwas möglich wäre, was es darum mir noch nicht sein könnte, Du mußt dies bei

Deinen Blicken in die Zukunft auch bedenken. Willst Du eine Lebensbahn mit mir wandeln, so würdest Du vielleicht veranlaßt, alles Bedürfnis Deiner Seele und Deines Geistes meiner Zaghaftigkeit oder vielmehr meinem Unvermögen aufzuopfern, denn ich wüßte nicht, wie ich's anstellen sollte, Dir nachzukommen, die Fl gel sind mir dazu nicht gewachsen. Ich bitte Dich, fasse beizeiten ins Aug und denke meiner als eines Wesens, was manches unversucht muß lassen, zu was Du Dich getrieben fühlst. (G:521f)

Ungeachtet der innigen Zweierbeziehung und des eingespielten Briefwechsels, den beide als Mittel diskursiver Entgrenzungsversuche benutzen, sieht sich die Figur Günderode genötigt, sich bezüglich Bettine zu kontrastieren. Sie betont Bettine gegenüber ihre 'engeren Grenzen'. Diese seien zum einen durch ihre 'Verhältnisse' gesetzt, einer These, der die meisten gutbürgerlichen Geschlechtertheoretiker sicher zustimmten. Erforderten die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der Zeit ja kaum eine über ihr Agieren im Haushalt, der Erziehung der Kinder und der anregenden abendlichen Konversation mit dem Gatten hinausgehende Fähigkeit. Zum anderen verweist sie auf die 'engeren Grenzen' ihrer 'Natur'. Hier spricht sie dem männlichen Diskurs, der es sich zur Aufgabe macht, die Natur der Frau bis hin zu ihrer philosophi-

schen Liquidierung einzugrenzen, das Wort. Dennoch beharrt dieser recht männliche Betrachtungswinkel nicht im völlig abgestummt Nachvollziehen des herrschenden Diskurses. Ein z gerndes Verweisen auf die mögliche Existenz einer Alternative schwingt in aller Subtilität mit: Durch den Konjunktiv deutet der Text auf ein mögliches Anderes: '[...] es könnte also leicht kommen, daß Dir etwas möglich wäre, was es darum mir noch nicht sein könnte, [...]' dient als Aufzeigen möglicher Alternativen und f hrt zusätzlich zum Vermeiden von Eindeutigkeiten. Der Übergang von zaghaft ins mehrdeutige gehender Mimetik zu deutlicheren Verweisen auf ein mögliches au erdiskursives Anderes ist an einer Schl sselpassage nachweisbar, die verdient, im Rahmen dieser Arbeit mehrmals angeführt zu werden:

Du lachst mich aus, und kannst es auch, weil eine elektrische Kraft Dich so durchdringt, daß Du im Feuer ohne Rauch keine Ahnung vom Ersticken hast. - Aber ich habe nichts, was mich von jenem lebenerdr ckenden Vorläufer des Feuers rette, ich fühle mich ohnmächtig in meinem Willen, so wie Du ihn anregst, obschon ich empfinde, daß Deine Natur so und nicht anders sein dürfte, denn sonst w r sie gar nicht, denn Du bist nur bloß das, was außer den Grenzen, dem Gewöhnlichen unsichtbar, unerreichbar ist; sonst bist Du unwahr, nicht Du

selber, und kannst nur mit Ironie
durchs Leben gehen. (G:319)

Der Diskurs affirmiert zunächst die Ohnmacht der Frau. Karoline gesteht sich ihre Hilfslosigkeit in ihrem eigenen Begehren, ihrem eigenen Willen ein. Sie ist im männlichen Diskurs nicht repräsentiert. Denn in diesem ist sie als Wollende, als Begehrende ausgeschlossen. Stattdessen ist sie als Frau 'Ziel', 'Objekt' und 'Spieleinsatz' männlicher Debatten, wie Irigaray es anhand des Freudschen Diskurses demonstriert. Parallel zum affirmativen Ohnmächtigen schildert der Diskurs ein "Lachen". Das Lachen gilt der männlich-normierten GÜnderode, die in ihrer Selbstdarstellung den männlichen Vorstellungen von der Frau entspricht:

Du bist die wilde Brandung, und ich
bin kein guter Steuermann, glücklich
durchzuschiffen, ich will Dich gern
schirmen gegen die Forderungen und
ewige Versuche des *Clemens*, aber
wenn auch in der Mitte meines Her-
zens das feste Vertrauen zu Dir und
Deinen guten Sternen innewohnt, so
zittert und erbebt doch alles rings um-
her furchtsam in mir vor Men-
schensatzung und Ordnung beste-
hender Dinge, und noch mehr erbebe
ich vor Deiner eignen Natur. Ja,
schelte mich nur, aber Dir mein Be-
kenntnis unverholen zu machen: mein
einziger Gedanke ist, wo wird das hin-
führen? - Du lachst mich aus, [...]
(G:318f)

Das Lachen ist von außen an die Rede der Günderode herangetragen. Es deutet auf ein "Anderes" hin, das den Diskurs der Günderode in Frage stellt, das sich über die Hilfslosigkeit der durch den männlichen Diskurs normierten Frau belustigt. Das Lachen verlegt die "wahre" Natur der Frau in das Ausserdiskursive: Sie ist im Diskurs nicht repräsentierbar: '[...] , obschon ich empfinde, daß Deine Natur so und nicht anders sein dürfte, denn sonst w r sie gar nicht, denn Du bist nur das, was außer den Grenzen, dem Gewöhnlichen unsichtbar, unerreichbar ist; sonst bist Du unwahr, nicht Du selber, [...]'. Die "wahre" Natur der Frau liegt außerhalb des männlichen Diskurses. Ihr Begehren ist durch den Diskurs nicht repräsentierbar. Auch außerhalb der Grenzen des Diskurses bleibt das Begehren der Frau unrepr sentiert. Es bleibt 'unerreichbar, unsichtbar'. Wohl gibt es innerhalb der herrschenden symbolischen Ordnung, des Diskurses, keine ad quate Representation weiblichen Begehrens; einer Flucht ins Au erdiskursive leistet der Text dennoch keinen Vorschub. 'sonst bist Du unwahr, nicht Du selber' warnt vor der voreiligen Schlußfolgerung, weibliches Begehren und das Streben nach einem weiblichen Subjekt könne in völliger Au erachtnahme des männlichen Diskurses geschehen. Auch im Au erdiskursiven ist die Frau nicht repräsentierbar. 'Du bist', das suggeriert der Text,

der gleichzeitig behauptet: 'Du bist unwahr'. Der Text widersetzt sich den Eindeutigkeiten des männlichen Diskurses. Das Ich des männlichen Diskurses setzt sich, wie an Fichte demonstriert, selbst als Urgrund aller Erkenntnis und muß folgerichtig den eigenen Diskurs als den einzigen und einzig richtigen bewerten. Hingegen verfährt der diskursive Ansatz Bettines auf der Ebene der Mehrdeutigkeit: durch Verschachtelung des traditionellen männlichen Diskurses mit Verweisen auf ein gleichzeitig mögliches Außerdiskursives. Die Subsumtion und Subordination des Weiblichen im männlichen Diskurs wird zunächst mimetisch nachvollzogen; die Unterordnung der Frau wird, zum Scheine, bestätigt. Gleichzeitig verweist der Text auf das möglich Außerdiskursive, ohne dieses aber als festlegbaren, normierbaren und letztendlich definierbaren Gegendiskurs zu postulieren. Der Text läßt beide Elemente, das traditionell männliche, wie auch das alternative, auf die jeweils eigenen Grenzen hinweisen. Der männliche Diskurs wird in seiner Eindeutigkeit, in seinem Beharren auf Festlegungen und vermeintlichen Wahrheiten dekonstruiert, ohne daß seitens des Textes der Versuch unternommen wird, alternative "Wahrheiten" zu etablieren. Ähnlich arbeitet der Text gleichfalls nicht an der Schaffung eines weiblichen Subjekts, das

eindeutig in einem einzigen Diskurs gelagert ist. Das Verfahren des Textes, ständig "Ich" und "Du" zu wechseln ist ein zusätzlicher Mechanismus, einer überstürzten Formulierung und Festlegung eines vermeintlich "weiblichen" Subjekts Einhalt zu gebieten. Jeglicher Emanzipationsversuch der Frau hat den männlichen Diskurs als Ausgangsbasis zu benutzen. Eine völlige Ausgrenzung aus dem bestehenden Diskurses könnte nur als individueller Akt der Flucht (z.B. in den Wahnsinn, in die Ekstase) betrachtet werden und wäre mit Prinzipien wie der Ich-Du-Dialektik oder der Existenz eines Gegenüber nicht vereinbar. Nicht verwunderlich also der st ndige Rekurs des Briefromans auf den männlichen Diskurs, unter anderem auch aus Gründen der Selbstbestätigung des "Neuen", durch den "alten"

Heut war der *Ephraim* bei mir, [...] -
Wir sprachen von Dir, er sagte soviel
Gutes von Dir, er las auch meine letzten
Blätter an Dich, er sagte, man
müsse nicht fürchten, daß was man
liebe, einem verloren gehn könne, weil
er wohl erkannte, etwas in Deinem
Brief mache mir bang um Dich; er
sagte, Du seist einzig in Deiner Art, Du
habest eine große Bahn, wer nicht andere
Wege gehe als die schon gebahnten
und angewiesnen, der sei nicht
Dichter. (G:531)

Der schreibenden Frau ist es immer noch Anliegen, durch den herrschenden Diskurs als Dichter anerkannt zu werden. Dieser dient als Ausgangsbasis für alle Emanzipationsversuche der Frau. Im Prozeß der Suche nach Subjektivität befindet sich die Frau diskursiv in undefinierbarer Disposition. Sie scheint im Nirgends zu treiben.

3.5 Die suchende Frau in der Schwebe: Schwebereligion

Der Abgrund der vermoderten Geschichte unter mir, der unerreichbare Sternenhimmel über mir - und nachts Gedanken, die mir den Kopf zerbrechen. (G:312)

Das auf den kategorischen Imperativ Kants verweisende Zitat Bettines schildert hier prägnant ihre Lage als schreibende Frau auf der Suche nach Emanzipation aus dem herrschenden Diskurs. Den männlichen Diskurs mit seinen strukturellen Kennzeichen wie Hierarchisierung, Entsinnlichung und Logozentrik stellt sie als "vermodert" dar. Die Sprache dieses Diskurses ist nicht mit ihrem Begehren kongruent, gestattet der Frau keinen Zugang zu ihrer Lust. Diese Sprache ist für sie, die schreibende Frau, am Absterben, am Verfaulen, im Prozeß, sinnentleert zu werden. Hingegen werden ihre Emanzipations-

versuche auch von einer Vision getrieben, die sie vermöge von Oben-Unten-Metaphoriken konkretisiert. Ein solches Gedankenexperiment ist das Konzept der 'Schwebereligion', mit der sich Bettine mit ihrem Gegenüber, dem 'Du' des Briefromans, den Realitäten des Diskurses zu entziehen versuchen.

3.5.1 Der Rekurs auf die Religion

Bettines Rekurs auf Religi sitt t ist nicht als das Streben nach einer Analogie institutionalisierter Religion, wie sie durch die dominanten Kirchen der Zeit praktiziert wurde, zu betrachten. Ihrem 'Religionsbegriff' fehlt, von einigen grobumrissenen Grundsätzen abgesehen, jegliche Systematizit t.

Der Verweis auf Jesus Christus, dessen urchristliches Betragen Bettine als Beispiel nicht-narzi stischen Verhaltens positiv hervorhebt, ist sicher ein wesentlicher Faktor für den Gebrauch von 'Religion' als emanzipatorisches Mittel:

Sollten wir nicht die Gef hrten Jesu sein wollen, wenn die Not uns trifft?
Sollten wir nicht Helden sein wollen neben diesem großen Überwinder, der ein so weiches Herz hatte, daß er den *Johannes* an seiner Brust liegen ließ.
Er war menschlich, wie wir menschlich sind, was uns zu höheren Wesen bildet, nämlich das Bedürfnis der Liebe, und zu selbstverleugnenden Op-

fern befähigt, das war die Grundlage seiner göttlichen Natur, er liebte und wollte geliebt sein, bedurfte der Liebe; weil nun die Liebe auf Erden nicht zu Hause war, [...] , da verwandelte sich dieses reine Bedürfnis der Liebe in das göttliche Feuer der Selbstverleugnung, [...] , sein Geist strahlte wieder himmelwärts, [...]. . (G:247)

Die Gestalt Jesu ist eine der am positivsten gezeichneten männlichen Figuren des Briefromans. Auffallend ist der Verzicht auf die indirekte Rede, auf die in der Regel zurückgegriffen wird, um bereits Gesagtes oder Geschriebenes wiederzugeben. Auffallend auch ist die Betonung des Selbstverleugnens, das in direktem Gegensatz zum Narziß des männlichen Subjekts steht. Wiederholt wird auf das Gemeinsame des "Wir" mit der Gestalt Jesu hingewiesen. Analog dazu steht der Gottesbegriff Bettines, der wiederum Parallelen mit dem Menschen, genauer mit der Frau hat:

Gott hat eine Persönlichkeit, die kann aber er selbst nur fassen, denn er steht sich selbst allein gegenüber, aber als Poet verschwindet ihm seine Persönlichkeit, sie löst sich auf in die Erfindung seiner Erzeugung. So ist Gott persönlich und auch nicht. Der Dichter stellt dies dar - der ist persönlich oder auch nicht, eben ganz nach Gottes Ebenbild, denn er schafft mit dem Geist, was ganz außer dem sinnlichen Dasein liegt, und doch ist es sinnlich, da es die Sinne fassen [...] - Ach, ich

hab's einen Augenblick verstanden,
was Gott ist, [...] , und da sah ich am
Himmel, wie der Mond hervorschwappt
und zerstreut mir die Gedanken, daß
ich eben gar nichts mehr lesen kann,
alles ist zerflossen, und die Worte da
oben, in denen ich's festhalten wollt,
die sind verschwommen, ich hab's mit
andern Worten müssen reden, es ist
nicht recht, wie ich's gemeint hab. Ja,
Gott läßt sich nicht fangen, ich dacht,
ich hätt ihn schon. (G:325)

Die 'Persönlichkeit' Gottes ist, so Bettine, nur ihm selbst zugänglich. Dem Poeten löst sich diese auf in die 'Erfindung seiner Erzeugung'. Der Schreibende hat keine von vornherein fixierte "Identität". Erst durch den Akt des Schreibens konstruiert sie sich. Das Subjekt eines gegebenen Diskurses konstituiert sich nur innerhalb der Entstehung des Diskurses, durch die Arbeit am Diskurs. Bettine, im Begriff, ihren Gedankengang zu präzisieren und weiterzuformulieren stößt wiederum auf die sie als Frau hindernde sprachlich-diskursive Barriere: Die Sprache versagt ihr, ihr Bestreben, ihre Reflexionen "festzuhalten". Die Sprache entgleitet ihr, wirkt auf sie 'zerflossen' und 'verschwommen'. Bettines Gottesbegriff, der jenseits jeglicher institutionalisierten Theologie steht, ist Anlaß für ihren Denkanstoß zur Formulierung einer "Religion", die den kontextuellen Rahmen

diskursiver Emanzipationsbestrebungen seitens der
schreibenden Frau stellen soll.

Die ganze Welt kommt mir vor wie
verrückt, und ich schußbartele immer
so mit, und doch ist in mir eine
Stimme, die mich besser belehrt. -
Lasse uns doch eine Religion stiften,
ich und Du, und lasse uns einstweilen
Priester und Laie darin sein, ganz im
stillen, und danach leben und ihre Ge-
setze entwickeln, [...] . Ach ich bitt
Dich, nimm ein bißchen Herzensanteil
dran, das macht mich frisch, so aus
reinem Nichts alles zu erdenken wie
Gott, dann bin ich auch Dichter. Ich
denke mir's so schön, alles mit Dir zu
überlegen, wir gehen dann zusammen
hier in der Großmama ihrem Garten
auf und ab, in den herrlichen Sommer-
tagen, oder im Boskett, wo's so dun-
kle Laubgänge gibt, wenn wir simulie-
ren, so gehen wir dorthin und entfalten
alles im Gespräch, dann schreib
ich's alles auf und schick Dir's mit
dem Jud in die Stadt, und Du bringst
es nachher in eine dichterische Form
[...] (G:326)

In ihrer noch zu gründenden Religion will Bettine zusammen
mit der Günderode 'einstweilen Priester und Laie' sein. Laie
zunächst einmal deswegen, weil die Arbeit an einer dis-
kursiven Emanzipation nicht auf Vorbildern, Richtlinien oder
theoretischen Grundlagen beruht, die, wie traditionelle Bil-
dung, unproblematisch tradierbar sind. Die Arbeit an einem

neuen Diskurs ist ein Unterfangen, das aus 'reinem Nichts [...] zu erdenken' ist, wenn vom Rekurs auf den bestehenden Diskurs, unter anderem durch die Mimetik, einmal abgesehen wird. Trotz des Fehlens jeglicher Orientierung steht Bettine ihren Bestrebungen, im Gegensatz zur lähmenden 'Versteinerung' im männlichen Diskurs, voller Tatendrang gegenüber. 'Im Gespräch' soll ihre Religion konzipiert werden und schließlich schriftlich fixiert werden. Bettine betont ihr Unvermögen zu 'dichten', indem sie darauf beharrt, sie wolle die Resultate ihrer Reflexionen lediglich 'aufschreiben'. Wiederholt verweist sie im Laufe des Briefromans auf ihre Unfähigkeit, gemäß männlich-literarischer Normen zu dichten, hin. Dagegen würde sie 'sprechen' oder 'schreiben'. Wiederum fällt der Figur Günderode die Rolle zu, den Kompromiß zweier inkongruenter Diskurse, des real männlichen und des zu erstellenden "anderen" Diskurses zu erbringen, indem sie die gemeinsamen Reflexionen gemäß herrschender literarischer Normen fixiert. Sie ist dazu angehalten, das Gesagte, bzw. von Bettine 'Geschriebene', in 'dichterische Form' umzusetzen.

Beinahe nebenläufig erwähnt Bettine die Bezeichnung ihrer diskursiven Emanzipierungsarbeit:

Ach Gott, ich schlaf gar nicht mehr,
gute Nacht, alleweil fällt mir ein, unsre
Religion muß die *Schwebereligion* hei-
 en, das sag ich Dir morgen. (G:327)

Das Konzept der Schwebereligion verdichtet sich im Verlaufe des Briefwechsels zu konkreten Grundsätzen, die in ihrer Bedeutung die diskursive Ortslosigkeit der nach neuen Wegen suchenden Frau dokumentiert. Das erste "Grundgesetz" lautet:

Nämlich: der Mensch soll immer die
gröſste Handlung tun und nie eine an-
dre, und da will ich Dir gleich zu-
vorkommen und sagen, daß jede
Handlung eine gröſste sein kann und
soll. (G:327)

Thesen wie die obige konstatieren der sich emanzipierungsbestrebten Frau ihre Dependenz vom bestehenden Diskurs. Die Forderung nach dem Tun von 'gröſsten Handlungen' stellt eher einen Rekurs auf Modelle männlicher Gröſſe, Perfektion und Allheit eines souverän seine Außenwelt kontrollierenden männlichen Ich dar, als daß sie richtungsweisend für diskursive Entgrenzungen sind. Die These, 'Ach, in unserer Religion soll die Tapferkeit obenan stehen' (G:331), ließe sich sinngemäß ähnlich kategorisieren, ignorierte man die empirischen Schwierigkeiten, denen die schreibende Frau der Frühromantik in einer männlich-dominierten Gesellschaft ausgesetzt war.

Die häufige Verwendung des Begriffes "Gott" deutet nicht auf eine theistische Religionskonzeption hin, sondern auf ein Mittel zur Umschreibung innerer Gem tzzust nde, von Empfindungen und Begehren.

- Und glaubst nicht, daß Gottes Geist sei nur Leidenschaft? - Was ist Leidenschaft, als erhöhtes Leben durchs Gefühl, das Göttliche sei Dir nah, Du k nnest es erreichen, Du k nnest zusammenströmen mit ihm? [...] - Ja drum! - der Irrtum der Kirchenväter, Gott sei die Weisheit, hat gar manchen Anstoß gegeben; denn *Gott ist die Leidenschaft*. (G:345)

Der Gottesbegriff der institutionalisierten Theologie verschmilzt mit dem unmittelbaren Begehren der Frau und wird schließlich synonym. Die Leidenschaft erhebt Bettine zum "göttlichen" Prinzip, das für die Frau erstrebenswert ist. Dieses bedeutete dann für die Frau, Zugang zu ihrem eigenen Begehren zu finden, anstatt von diesem im herrschenden Diskurs abgeschnitten dahinzuvegetieren. Letztendlich ist es ja die Sprache des herrschenden Diskurses, die ihr den Zugang zu ihrem eigenen Begehren verwehrt..Als Bettine, wie so oft, wieder einmal dem Schreibzwang der Männer ausgesetzt ist,

schildert sie die Formalien des herrschenden Diskurses und die Schwierigkeit der Frau, sich durch ihn zu "begeistern":

- Aber ich dacht an das Versmachen, wie seltsam das ist. - Wie in dem Gefühl selbst ein Schwung ist, der durch den Vers gebrochen wird. - Ja, wie der Reim oft gleich einer beschimpfenden Fessel ist für das leise Wehen im Geist. Belehr mich eines Besseren, wenn ich irre, aber ist es nicht wahrscheinlich, daß Reim und Versmaß auf den ursprünglichen Gedanken so einwirke, daß er ihn verfälscht? (G:414)

Dagegen Gott und eine Poesie, die durch den herrschenden Diskurs nicht zugänglich sind:

Gott ist Poesie, gar nichts anders, und die Menschen tragen es über in eine tote Sprache, die kein Ungelehrter versteht, und von der der Gelehrte nichts hat als seinen Eigendünkel. - So wie denn das Machwerk des Menschen überall den Lebensgeist behindert, in allem, in jeder Kunst, daß die Begeistrung, durch die sie das Göttliche wahrnehmen, von ihnen geschieden ist. (G:415)

Der herrschende Diskurs gestattet der Frau keinen Zugang zu ihrem Begehren, da sie in ihm den Status der 'Ungelehrten' hat. Sie ist in ihrem Vermögen, das 'Göttliche', ihre Leidenschaft, ihr Begehren wahrzunehmen 'behindert'. Die schmerz-

liche Erkenntnis ihrer 'Von-Sich-Selbstabgeschnittenheit' dient als Anlaß zu gedanklichen, aber auch diskursiven Abschweifungen.

Mir kommen Reime kleinlich vor, so
wie ich sie bilden soll, ich denke immer:
ach, der Gedanke will wohl gar nicht
gereimt sein, oder er will wo anders
hinaus, und ich st r ihn nur, -
was soll ich seine Äste verbiegen, die
frei in die Luft hinausschwanken und
allerlei feinfühlig Leben einsaugen,
was liegt mir doch daran, daß es
symmetrisch verputzt sei! Ich
schweife gern zwischen wildem Gerank,
wo hie und da ein Vogel herausflattert
und mich anmutig erschreckt oder ein
Zweig mir an die Stirne schnellt und mich
gedankenwach macht, wo mich die alte
Leier eingeschläfert hätt. (G:415)

Der reine 'Gedanke' lasse sich nicht in das Korsett der Sprache zwingen, lautet die Botschaft Bettines an ihr Gegenüber. Vielmehr dränge er zu seiner Verwirklichung in andere Richtung, eine Richtung, die auch im Au ersprachlichen liegen muß. Bettines Zwangslage, den so von ihr empfundenen Sachverhalt innerhalb des bestehenden Diskurses mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu verdeutlichen, läßt sie auf zwei textliche Strategien zurückgreifen: Das bis ins Banale reichende Ausschweifen oder Plappern, Plaudern und den re-

kurrierenden Verweis auf ein "Oben", in dessen Richtung ihr emanzipationsbestrebte Schreibweise weist. Das frische "Luftige" des unvermittelten Gedankens, des unartikulierten Begehrens stellt Bettine als Befreiung, Entgrenzung und Erleichterung dar. So auch hier der "frei in die Luft" hinaus-schwankende "reine" Gedanke, den Bettine noch nicht in bestehende Sprache umgesetzt hat, und deshalb lediglich metaphorisch umreißen kann, da er jenseits, "oberhalb" des sprachlichen Rasters liegt, und Bettine notwendigerweise entchl pfen muß. Die Begeisterung an einer möglichen diskursiven Emanzipation steigert sich bisweilen bis zum Pathos. Angesichts ihrer Vision eines möglichen diskursiven "Anderen" entgleitet der schreibenden Frau selbst das Vermögen, gemäß den trockenen Regeln des männlichen Diskurses zu operieren:

- Was ist Dein Glück, Dein Seelenleben als Leidenschaft, und wie erhöht sich Deines Wirkens Kraft, welche Offenbarungen tun sich auf in Deiner Brust, von denen Du vorher noch nicht geträumt hattest? Was ist Dir zu schwer? - Welches Deiner Glieder würde sich nicht regen in ihrem Dienst. - wo bleibt Dein Durst, Dein Hunger? - Siehst Du wohl, da f ngst Du schon an von der Luft zu leben; leicht wie ein Vogel  bersteigst Du Unersteigliches, und in die Ferne hin-über sendest Du Deiner Unsterblichkeit Flammen, und sie entzünden Ewiges,

und es weiht sich Deinem Dienst, er-
gießt sich auch in Leiden-
schaftsstr men, in den großen Ozean,
 ber dem die ewigen Sterne Dir leuch-
ten [...] (G:345)

Die Vision einer au erdiskursiven Existenz steigert sich bis zu dem Punkt, an dem Bettine vermeint, das eigene Begehren zu spüren, und annimmt, die diskursive Entgrenzung sei zum Greifen nahe:

Und alles, was ich erfahre von der
Kunst, von Poesie und Wissen, das
schlägt an wie Echo in den unbe-
kannten Tiefen meiner Brust, da er-
schreck ich, daß es *doch* wohl wahr
sein möge, was manchmal nur wie
Traum in mir wogt, da toben alle Pulse
vor Hoffnung, es sei ein Doppelleben
was wirklich auch Doppelliebe kann
haben, und daß, wenn ich heiß mich
sehne, verstanden zu sein, daß ich
dann verstanden sei, wo? - wie - ach,
was weiß ich's! (G:346)

Das eigene Begehren zu "verstehen" vermag die Frau weder im existierenden männlichen Diskurs, noch im Bereich der Au erdiskursivit t. Das Fühlen von etwas 'Unbekanntem', etwas sprachlich nicht Erf  barem führt zum Verlangen, ins Au erdiskursive entgleiten zu wollen, was freilich einem vorläufigen Schweigen gleichkommt. Schmerzlich jedoch trifft sie die Ein-

sicht in ihre Lage, die in der "Schwebe", im wechselseitigen Verharren im herrschenden Diskurs, wie auch im Anderswo ist. Der Verzicht auf Ein-Deutigkeiten führt zu "Unordnung", Zwei- und Mehrdeutigkeiten, zur Auflösung diskursiver Grenzen, ja von Grenzen überhaupt. Das Subjekt, das Ich zu entgrenzen bedeutet schließlich, ein Fließen, einen Strom zu initiieren, dessen Richtung, Verlauf, Versickern nicht lenkbar ist. Die Absage an Hierarchien und Eindeutigkeiten dokumentiert der Text mit Nachdruck.

Bettine in einem Brief an die Günderode:

[...]; mein Zimmer gefällt mir wohl in seiner Unordnung und ich gefall mir also auch wohl, da Du meinst, es stelle meinen Charakter vollkommen dar. Am liebsten ist mir, daß Du zur rechten Zeit kamst, um die Schmetterlinge zu befreien. Du kommst immer zur rechten Zeit, um meine Dummheiten gutzumachen. Den philosophischen Aufsatz, wie Du ihn zu nennen beliebst, schenk ich Dir, ich nenne ihn einen steifstelligen, verschnippelten, buchsbaumernen Zwerg, ein fataler grüner Würgengel vom superklugem Gewälsch, ohne Sprach, ohne Musik, es sei denn das hölzerne Gelächter; dem gleicht's ganz im Ton und Inhalt; mach mich nicht närrisch, ich will nichts mehr davon wissen. (G:235)

Bettine stellt sich gegenüber ihrem Du als "unordentlich" dar, was keineswegs als banale Selbstbezeichnung interpretierbar ist. Bettines scheinbar nebensächlicher Kommentar bildet wohlüberlegt das Anathema zu den darauffolgenden Gedankengängen bezüglich einer philosophischen Abhandlung, die sie offensichtlich mit wenig Enthusiasmus rezipiert hat. Diese bezeichnet sie als ihrem Begehren inkongruent, unvereinbar. Philosophie als männliches Denk- und Ordnungssystem stehen in unmittelbarem Gegensatz zueinander. Hier die selbstbezügliche "Unordnung" der Frau, dort das theoretische Gedankengerüst des Mannes. Beschränkt sich die "Unordnung" der Frau auf ihren ihr unmittelbar zugänglichen Privatbereich, auf individuell stark eingegrenzte Einflusssphäre, beansprucht der männliche Theorienkorpus universelle Gültigkeit. Spricht die sich emanzipierende zeitgenössische Frau als Minderheit, als im männlichen Diskurs Unrepräsentierte im Versuch begriffen, sich Freiraum zu schaffen, erfährt sie doch gleichzeitig die schiere Allmacht des diskursiven Status quo.

Der Brief fährt fort:

Dein apokalyptisch Fragment [Beilage des Briefes M.S] macht mich auch schwindeln; bin ich zu unreif, oder was ist es, daß ich so fiebrig werd,

und daß Deine Phantasien mich schmerzlich kränken. »*Meine Gedanken wurden hierhin und dorthin getrieben wie eine Fackel vom Sturmwind, bis meine Erinnerung erlosch.*« Warum schreibst Du mir so was? - das sind mir bittere Gedanken! Es macht mich unzufrieden und voll Bangigkeit, Daß Du Deinen Geist in eine Unbewu theit hineinversetzest. (G:235)

Das Experiment der diskursiven Entgrenzung könne bis zum Versagen des Erinnerungsvermögen führen, so das Fragment. Das Denken und Fühlen jenseits diskursiv auferlegter Strukturen wie der herrschenden männlichen Sprache ist ein Weg in die außersprachliche Realität. Dieser außersprachliche Erfahrungsbereich bleibt sprachlich unvermittelt. Der befreienden Erfahrung einer möglichen Au erdiskursivit t steht die Einsicht in deren Unschreibbarkeit, Unfestlegbarkeit, Unvermittelbarkeit entgegen. Die von Bettine empfundene 'Bangigkeit' fußt auf dem Begreifen der Tatsache, nicht Teilnehmerin an den Entgrenzungsversuchen ihres Gegenüber zu sein.

Ich weiß nicht, wie ich immer empfinde, als sei alles Leben inner mir und nichts außer mir, Du aber suchest in höheren Regionen nach Antwort auf Deine Sehnsucht, willst »*mit Deinen Gespielinnen den Mond umwallen*«, wo ich keine Möglichkeit mir denken kann mitzutanzten, willst »*erlöst sein von den engen Schranken Deines Wesens*«, und mein ganz Glück ist

doch, daß Gott Dich in Deiner Eigentümlichkeit geschaffen hat; - und dann sagst Du noch etwas Trauriges: *»Ich schien mir nicht mehr Ich und doch mehr als sonst Ich.«* Meinst Du, damit w r mir gedient? (G:235)

Der Prozeß diskursiver Entgrenzung als 'Tanz' zur 'Erlösung' hemmender Schranken drängt zu seiner letzten Konsequenz: dem Infragestellen des Ich. Der männliche Diskurs erlaubt der Frau keine eigene Identität. Der Freiraum in der Au erdiskursivit t ebensowenig. Wenn Festlegbarkeit, Eindeutigkeit zu vermeidende Aspekte jeglicher Entgrenzung sein müssen, was stellt den Fixpunkt eines möglichen schreibenden weiblichen Subjekts dar? Seine Nichtexistenz, sein Wegtreten zugunsten eines Prozesses der Entgrenzung. Nicht mehr "Ich" sagen zu können und gleichzeitig größer zu sein als dieses Ich, [...] Nicht-Ich, Nicht-Nicht-Ich. Unter die Signifikanten abzutauchen, über ihnen zu schweben: *»Meine Grenzen konnte ich nicht mehr finden, mein Bewußtsein hatte sie überschritten, es war anders.«* (G:235) Es war anders!

Schlußbemerkung

Die schreibende Frau des frühen 19.Jahrhundert hat gegen diverse Barrieren anzukämpfen. Empirisch ist ihr der Zugang zu

formeller Bildung weitgehend verwehrt. Diskursiv ist sie aus den großen philosophischen Gedankensystemen des Idealismus, wie zum Beispiel durch Fichte verkörpert, ausgeschlossen. Sie ist diskursiv kein Subjekt und kann folglich innerhalb dieser Systeme als Nicht-Subjekt keinen Zugang zu ihrem eigenen Begehren finden. Das Bewußtsein Bettines um ihre eigene Nichtrepräsentanz im herrschenden Diskurs, der, wie im Verlaufe dieser Arbeit gezeigt wurde, ein männlicher ist, führt zu dem Entwickeln spezifischer Schreibstrategien, sich diskursiv zu emanzipieren. Ihre Schreibtechnik ist die einer Verweigerung, eines Widersetzens gegen den Diskurs, ohne den Versuch zu unternehmen, einen Anti-Diskurs, ein Gegenmodell zum herrschenden Diskurs zu postulieren und dadurch ein mögliches "Weibliches" festzulegen. Vielmehr zielt sie darauf ab, den herrschenden Diskurs durch diverse Strategien aufzubrechen, ihre Unterdrückung, ihre Nichtrepräsentanz mimetisch nachzuvollziehen, ihn so in die Irre zu leiten, von innen auszuhöhlen, ohne aber einen neuen Diskurs zu schaffen. Bettinas Schreiben ist eine Weigerung diskursiver Festlegung. Im Sinne Irigarays, deren Auffassung des Weiblichen der Titel ihres Buches *Das Geschlecht, das nicht eins ist* widerspiegelt, verfährt auch Bettine. Ihr Ich, ihr Begehren ist nicht "eins", nicht einheitlich und nicht in einem einzigen Diskurs

angelagert. Im Verlauf ihrer angestrebten diskursiven Emanzipation, die sie als fortlaufenden Prozeß begreift, kommt Bettine zur Einsicht, ihr eigenes Begehren, ihren eigenen Körper vermöge der bestehenden Sprache nicht schreiben zu können. Ein Ausbrechen aus dem bestehenden Diskurs mündet notwendigerweise in Sprachlosigkeit, wie Bettine schließlich feststellen muß. Falls Bettine als Frau überhaupt sprechen will, muß sie ihre Sprache sowohl im herrschenden Diskurs, wie auch in der Entgrenzung, der Au erdiskursivit t ansiedeln. Bettines Briefroman ist als Versuch zu sehen, durch innovative Schreibtechniken ihr Begehren, ihr "Ich" schreiben zu wollen, sich Zugang zu ihrem eigenen Begehren innerhalb des herrschenden Diskurses zu verschaffen, es aber auch "jenseits" dieses anzusiedeln. Ihr Schreiben ist die Suche nach dem eigenen "Ich", einer Suche, die im Ungewissen endet, ohne für die Suchende dadurch schmerzhaft zu werden.

Literaturverzeichnis

Primärwerke

ARNIM, BETTINA von 1959. *Die Günderode*, in: *Gesammelte Werke*. Bd.I, Hg. von Gustav Konrad. Köln, im Text zitiert als "G".

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 1797. *Erste und zweite Anleitung in die Wissenschaftslehre*. Hg. von Fritz Medicus. Hamburg.1954. Im Text angeführt als WL.

1845. *Deduktion der Ehe*. in: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* 1796. in: *Sämtliche Werke* Bd.III. Berlin.

1971. *System der Sittenlehre*. Hg. von I.H. Fichte. Berlin.

1973. *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*. in: *Schriften zur Revolution*. Hg. von Bernard Willms. Frankfurt a.M.

KANT, IMMANUEL 1868a. *Die Metaphysik der Sitten*. in:
Sämmtliche Werke. hg. von G. Hartenstein Bd.7. Leipzig.

1868b. *Anthropologie in pragmatischer Sicht*. Leipzig.

1974. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt.

POCKELS, C.F. 1802. *Versuch einer Charakteristik des Weiblichen Geschlechts. Ein Sittengemälde*. Vier Bände.
Bd.2. Hannover.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM 1927-59. *Werke*. Bd.3.
München.

Sekundärwerke

BAUM, ANGELICA & BRANDER, STEFANIE 1984. "Zerrbilder. Zur philosophischen Konstruktion von -Weiblichkeit im Sumpfe der deutschen Verhältnisse um 1800". In: *Manuskripte. Zeitschrift für Literatur*. Graz. (Seiten 66 - 70)

BECKER-CANTARIO, BARBARA "Leben als Text. Briefe als Ausdrucks - und Verständigungsmittel in der Briefkultur und Literatur des 18. Jahrhunderts". In: MÖHRMANN & GNÜG:1985 (Seiten 83 - 91)

BRINKER-GABLER, GISELA (Hg.) 1988. *Deutsche Literatur von Frauen*. München.

CIXOUS, HELENE 1977. *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*. Berlin.

CIXOUS, HELENE 1976a. "Schreiben, Feminität, Veränderung". In: *Alternative 108/109*. Berlin. (Seiten 134 - 147)

1976b. "Schreiben und Begehren". In: *Alternative* 108/109. Berlin. (Seiten 155 - 159)

DUDEN, BARBARA 1977. "Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung des Bürgerlichen Frauenbildes An Der Wende vom 18. zum 19.Jahrhundert". In: *Kursbuch* 47. Berlin. (Seiten 125 - 140)

FRANK, MANFRED 1972. *Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik*. München.

GNÜG, HILDEGARD & MÖHRMANN, RENATE (Hg.) 1985. *Frauenliteraturgeschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Stuttgart.

IRIGARAY, LUCE 1983. *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin. Im Text angeführt als "Gesch".

1980. *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt a.M.

KITTLER, FRIEDRICH 1980. "Writing into the Wind Bettina". In: *GLYPH. Textual Studies*. Baltimore. (Seiten 62 - 69)

MÖHRMANN, RENATE 1977. *Die andere Frau. Emanzipationsans tze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution*. Stuttgart.

WEIGEL, SIGRID 1985. "Das Weibliche als Metapher des Metonymischen. Kritische Überlegungen zur Konstitution des Weiblichen als Verfahren oder Schreibweise". in: *Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses*. Göttingen. (Seiten 108 - 118)

Abkürzungsverzeichnis

- G:** siehe Bettina von Arnim: *Die Günderode*.
- Gesch:** siehe Luce Irigaray: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*.
- WL:** siehe Johann Gottlieb Fichte: *Erste und zweite Anleitung in die Wissenschaftslehre*.